Brandis, Christian August,

Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche

Bd.: 1

Berlin 1862

Brandis

Geschichte

der

Entwickelungen der griechischen Philosophie

und ihrer

Nachwirkungen im römischen Reiche,

von

Christian August Brandis.

Erste größere Hälfte.

Berlin
bei G. Reimer.
1862.

Herrn

Professor Dr. Adolf Trendelenburg,

Secretär der philosophisch-historischen Abtheilung der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften.

Weder um Ihre Kritik herauszufordern, mein verehrter Freund, noch um sie zu bestechen, eigne ich Ihnen dieses Buch zu, sondern in der Ueberzeugung daß wir auf gleichem Grunde und Boden der Forschung stehn, und um zu bezeichnen, welche Art der Kritik ich mir wünsche: eine, wie Sie sie üben, lediglich auf Ergründung der Wahrheit gerichtete. Daß im Gebiete der Geschichte der alten Philosophie noch Manches fraglich ist, weiß ich sehr wohl und könnte mich nur freuen, wenn die von mir ausgesprochenen Annahmen zur Veranlassung würden durch Beleuchtung derselben das Richtigere zu finden.

Wozu aber eine neue Geschichte der griechischen Philosophie? werden Sie fragen und habe ich selber gefragt. In der Ausführlichkeit sie darzustellen, wie ich es in meinem Handbuche versuchte, würde ich mich nicht entschlossen haben, auch wenn die Exemplare desselben erschöpft wären. Mit Zellers vorzüglichem Werke in Wettstreit zu treten,

würde ich nicht unternehmen, und was ich dagegen zu erinnern habe, ließe durch einzelne kritische Abhandlungen sich erledigen. Nur die Ueberzeugung daß es an einer aus den Quellen geschöpften übersichtlichen Darstellung des Gegenstandes noch fehle, und daß eine solche der Beschäftigung mit dem Detail zu Grunde gelegt werden müsse, hat mich bestimmt an der Aufgabe von neuem mich zu versuchen. Zunächst habe ich dabei Philologen und Theologen im Sinne gehabt, die das Bedürfniß fühlen mit diesem Zweige der Alterthumswissenschaften sich bekannt zu machen, sei es daß sie entweder nicht Muße haben in die weitschichtigen Einzelheiten der größeren Werke einzugehn, oder sich eine spätere Beschäftigung damit vorbehalten wollen. Und kann nicht auch eine gleich anfängliche Beschäftigung mit allen Einzelheiten den Sinn für die innere Gliederung der besonderen philosophischen Theorien und für ihre Zusammengehörigkeit trüben, oder die Neigung hervorrufen sie lediglich vom literarhistorischen oder philologischen Gesichtspunkte zu betrachten? — eine Neigung, wodurch allerdings der nächste und vorzüglichste Zweck eines Studiums der Geschichte der Philosophie in hohem Grade gefährdet werden muß. Mein Augenmerk ist, wie gesagt, auf Studirende gerichtet, denen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie vorzugsweise nahe liegt; es würde mich aber höchlich freuen, wenn mir es gelänge, wissenschaftlich Gebildete überhaupt für Einblick in die Geschichte der Entwickelungen philosophischer Probleme und ihrer Lösungsversuche zu gewinnen.

Die Arbeit mußte natürlich zu sorgfältiger Revision meiner bisherigen Bestrebungen auf diesem Gebiete mich veranlassen. Zunächst, jedoch nicht ausschließlich, mußte dabei Zellers Philosophie der Griechen berücksichtigt werden. Ich

hoffe der Rechthaberei nicht geziehen werden zu können, wenn ich, wie erfreut auch über manche Punkte der Einigung mit ihm, doch in andren wesentlichen Beziehungen, wie in der Anordnung der ersten Periode der griechischen Philosophie, über die Darstellungsweise der Lehrgebäude des Plato und Aristoteles und über ihre obersten Principien meine früheren Ueberzeugungen festzuhalten mich gedrungen gesehn habe. In der ersten Beziehung mußte ich an der Abfolge festhalten, wie sie meinem Dafürhalten nach zugleich aus den inneren Beziehungen der verschiedenen Theorien und aus den Zeugnissen des Aristoteles sich ergibt. In der Darstellung des platonischen und aristotelischen Lehrgebäudes bin ich wiederum bestrebt gewesen, die Entwickelungsweise der Urheber, so weit es die mir vorgezeichnete Kürze erlaubte, durchscheinen zu lassen; Anbequemung an unsre gegenwärtig übliche Gliederung philosophischer Systeme scheint mir, wenn vielleicht auch faßlicher, die Einsicht in die ursprüngliche Form zu gefährden. Rücksichtlich meiner Auffassungsweise der obersten Principien muß ich mich, zur Vermeidung lästiger Wiederholungen, auf das Buch selber beziehen.

Ich habe geschwankt, ob ich nicht der Verpflichtung mich entbinden dürfe, die in Ritters, Zellers und meinen ausführlichen Werken enthaltenen Belegstellen anzuführen; doch schien mir eine Auswahl derselben erforderlich, theils zur Einleitung in die Quellenkunde, theils zur Rechtfertigung meiner Auffassung der Lehren. Hin und wieder habe ich mir erlaubt in den Anmerkungen über den Text hinüber zu greifen, um die Aufmerksamkeit auf einzelne in diesem nicht berührte Punkte vorläufig zu lenken.

Obwohl ich der Kürze, soweit es ohne Beeinträchtitigung der Deutlichkeit geschehn konnte, mich befleißigt

habe, so ist es mir doch nicht gelungen, wie ich gewünscht hatte, die dritte Entwickelungsperiode mit der Darstellung der beiden ersten zusammenzubegreifen. Ich muß mir daher, um diesen Band nicht zu sehr anzuschwellen, ein zweites Bändchen vorbehalten, welches jedoch in kurzer Frist der ersten größeren Hälfte folgen wird.

Bonn, den 15. Juli 1862.

Inhalt.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung.

I. Vorläufige Erörterungen.

Wie weit sich auch unser Blick erweitern mag in der Länder- und Völkerkunde, in der vergleichenden Sprachwissenschaft, in der Geschichte wie überhaupt, so durch Erforschung des hohen Alterthums, in der Mathematik, den Naturwissenschaften und ihrer Anwendung: immer wenden wir uns wieder zurück zur Betrachtung einerseits des israelitischen, andrerseits des griechischen und römischen Alterthums, in der immer mehr sich befestigenden Ueberzeugung, daß die Wurzeln des religiösen, staatlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens unsrer Welt zunächst und vorzüglich innerhalb der kleinen Gebiete der Israeliten und Griechen zu suchen sind, und daß sie durch Vermittelung der Römer über die neue Welt sich verbreitet haben. Bilden diese Völker auch nur Glieder in den unermeßlichen Entwickelungsreihen des Menschengeschlechtes und setzt auch was sie geschaffen haben, vorangegangene Kulturstufen voraus: bei ihnen finden wir die Brennpunkte, in denen die Strahlen vorangegangener Gesittung in solcher Weise sich koncentrirt, geläutert und vertieft haben, daß sie die gemeinsame Grundlage der folgenden Entwickelungsperioden der Welt werden konnten.

Wenden wir uns unsrem Zwecke gemäß zu den Griechen. Bei ihnen finden wir nicht etwa nur die Anfänge der Hauptrichtungen unsrer geistig sittlichen Bildung, sondern zugleich eine die Hauptrichtungen des menschlichen Geisteslebens umfassende und sie in steter Wechselbeziehung unter einander fortbildende Entwickelungsgeschichte. Kunst und Poesie, Wissenschaft und Staatsbildung schreiten bei ihnen in solchem Einklange unter einander fort, wie er nur da statt finden konnte, wo hohe geistige Begabung mit dem durch glückliche Verhältnisse geförderten Triebe zusammentraf, aus und durch denselben die dem Menschen verliehenen Gaben auszubilden.

Es ist die schöne Aufgabe der griechischen Alterthumswissen-

schaften die verschiedenen Entwickelungsreihen des griechischen Geistes, in ihrer Bedingtheit durch einander, von den ersten Anfängen bis zu ihren Höhepunkten, und darüber hinaus in ihrem Verfall und ihrem allmähligen Erlöschen zu verfolgen, und Einsicht, wenn auch nicht in die Gesetze, so doch in die Verhältnisse anzubahnen, die dieser beispiellos vielseitigen und bis zu ihren Höhepunkten hin stetigen Entwickelung förderlich gewesen, und die ihnen wiederum ihr Ziel gesetzt und vom Wege des Fortschritts abgelenkt haben. Dieser ihrer Aufgabe kann aber die griechische Alterthumswissenschaft nur in dem Grade entsprechen, in welchem sie die verschiedenen Seiten und Richtungen der Entwickelung in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihren Wechselbeziehungen auffaßt.

Zu diesen Entwickelungsreihen gehört außer denen des Volks- und Staatslebens, der Poesie und Kunst, der Geschichte und Beredtsamkeit, die der Wissenschaft, d. h. der Philosophie; denn sie umfaßte im ganzen griechischen Alterthum die Gesammtheit der Wissenschaften, oder vielmehr diese haben als Zweige derselben ihr fortwährend angehört, und die Zweigwissenschaften sind immer nur zu einer sehr bedingten Selbstständigkeit gelangt. Die Geschichte der griechischen Philosophie (die römische Philosophie ist nur ein Ableger derselben) ist daher in doppelter Beziehung von hoher Bedeutung; sie ist zuvörderst die Grundlage aller späteren Philosophie, der der neueren wie der des Mittelalters. Plato und Aristoteles bleiben die Leitsterne, an denen der philosophirende Geist immer von neuem sich zu orientiren hat. Die Geschichte der griechischen Philosophie ist ferner ein wesentlicher und integrirender Bestandtheil der griechischen Alterthumswissenschaften, und zwar nicht blos rücksichtlich der Sprache und Literaturgeschichte, sondern als Geschichte der Wissenschaften, wie sie aus dem reinen Triebe zu wissen um des Wissens willen hervorgegangen sind und sich entwickelt haben. Sie steht auch in durchgängiger Wechselbeziehung mit der Geschichte der Poesie und Kunst, des Volks- und des Staatslebens der Griechen. Wer diese begreifen will, darf jene nicht außer Acht lassen. Auch kann ich nicht unerwähnt lassen, daß Geschichte der griechischen Philosophie, wenn Gegenstand eines ein-

dringlichen Studiums, der Gefahr begegnet in den philologischen Studien zu ausschließlich den Einzelheiten seine Aufmerksamkeit zuzuwenden; ist ja die Philosophie vor Allem auf Verknüpfung des Mannichfaltigen nach inneren Beziehungen gerichtet.

2. Ueber den Begriff der Philosophie haben wir uns hier nur so weit zu verständigen, so weit es für unsern Zweck erforderlich. Wie der Begriff zu allmählig nähern Bestimmungen gelangt ist, hat die Geschichte selber zu zeigen. Das Wort findet sich noch nicht in den ältesten Denkmälern der griechischen Sprache, sondern statt dessen Weiser und Sophist (*σοφὸς* und *σοφιστής*) zur Bezeichnung all und jeder Geschicklichkeit und aller geistigen Vorzüge [1]). Nach einer Erzählung des Heraklides Pontikus, die Cicero uns wiedergiebt, soll Pythagoras zuerst des Worts zur Bezeichnung der von allem äußern Zweck unabhängigen Betrachtung der Dinge und des Lebens sich bedient haben [2]), und diesen ursprünglichen Sinn halten auch Herodot, Thukydides u. A. fest. Noch allgemeiner bezeichnen Andre, nachsinnen, Bücher lesen und überhaupt jede geistige Beschäftigung durch das Wort [3]). Zu einer Aussonderung der faktischen oder sogenannten positiven Wissenschaften kommt es in keiner der verschiedenen alten Begriffsbestimmungen der Philosophie. Plato bezeichnet die Geometrie als eine Philosophie und unterscheidet nicht Philosophie überhaupt, sondern die höchste philosophische Wissenschaft von der Mathematik [4]). Aristoteles befaßt diese, gleichwie die Naturwissenschaften in allen ihren Zweigen, unter den

---

1) Diog. L. prooem. 12. Stephani Thesaur. s. v. und Haym in Ersch und Grubers allg. Encyklop. III, B. 24. 3 ff.

2) Cic. de finib. V, 3. vgl. Diog. L. prooem, 12. Jamblich. vita Pyth. 58.

3) Vergl. Zeller's Philosophie der Griechen. S. 2, 1. 2te Ausg.

4) Plat. Theaetet. 143, A *περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν* — Rep. VII, 533, c *αἱ δὲ λοιπαὶ (τέχναι), ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίαν τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.*

Begriff der Philosophie, ähnlich die Stoa, Epikur u. A., und noch Strabo nimmt auch für die Geographie die Ehre einer philosophischen Wissenschaft in Anspruch.

In diesem weiten Sinne kann die Geschichte der Philosophie den Begriff nicht fassen, will sie nicht zu einer allgemeinen Geschichte der Wissenschaften sich erweitern. Darum ist vorläufige Verständigung über den Sinn des Wortes erforderlich, in welchem die Geschichte es zu fassen hat. Geben wir uns daher zuerst Rechenschaft von der Wortbedeutung: diese ist, Liebe zur Weisheit. Liebe aber ist eine unmittelbare und unselbstische, unwiderstehlich treibende Hinneigung zu Sachen und Personen, nicht zu irgend einem, durch irgend welche äußere Zwecke bedingten Gebrauche, sondern um ihrer selber willen; Weisheit einerseits ein, allumfassendes, dem zu Grunde liegenden Sein vollkommen entsprechendes Wissen, andrerseits das einem solchen Wissen angemessene, daher vollkommene Wirken und Handeln. Sofern, wie schon Sokrates hervorgehoben hatte, Weisheit in diesem Sinne ausschließlich dem schlechthin vollkommenen Wesen, der Gottheit, eignet, sind wir Menschen nur der Liebe zu ihr fähig, ihrer aber dem innersten Triebe unsres Wesens nach auch bedürftig, und sie kann nicht mit dieser oder jener einzelnen Richtung unsrer Geistesthätigkeit zusammenfallen, nicht in bloße Beschaulichkeit (φιλοθεωρία) aufgehn. Sie hat vielmehr im Unterschiede von den besonderen, mehr oder weniger aus einzelnen Geistesrichtungen hervorgegangenen oder den Lebensbedürfnissen dienenden Wissenschaften, alle verschiedenen Wissenschaften zu begründen und sie zusammenzuhalten, daher als Wissenschaftslehre Gehalt und Gestalt des Wissens zu ergründen; demnächst Anwendung davon auf Erkenntniß des Seins und Werdens der Dinge zu machen und die Normen des Ausunsherausbildens im sittlichen Handeln und in der künstlerischen Thätigkeit zu erforschen, und zwar in ihrer Zusammengehörigkeit mit den Principien des Wissens; endlich hat sie die Principien und Normen des Innunshinein- und Ausunsherausbildens auf ihren gemeinsamen letzten Grund zurückzuführen, der so gewiß vorausgesetzt werden muß, so gewiß die verschiedenen Richtungen unsrer selbstbewußten Thätigkeit ein und

demselben Ich angehören. Nur so vermag die Philosophie sämmtliche Richtungen unsrer selbstbewußten Thätigkeit zu durchdringen und in ihrer Wechselbeziehung zu einander zu entwickeln. Fragen wir nach den Objekten derselben, so fallen sie sämmtlich unter die Dreiheit der Welt der Dinge, der Gottheit und des beides in sich einzubilden und zu begreifen bestrebten Ich. Ist nun die Physik auf Erkenntniß der Welt der Dinge gerichtet, Ethik und Aesthetik auf Erforschung der dem Ich eigenthümlichen aus uns heraus bildenden, sittlich handelnden und künstlerischen Thätigkeit, so bedarf es noch einer dritten Zweigwissenschaft der Philosophie zur Begründnng der den beiden Richtungen des Inunshinein- und Ausunsherausbildens gemeinsamen Principien, Normen und Formen, ohne welche jene zwei nicht ein und demselben Ich angehören und in durchgängiger Wechselbeziehung unter einander stehn könnten. Insofern aber die Philosophie, im Unterschiede von den besonderen Zweigwissenschaften, die Gesammtheit unsrer geistigen Bestrebungen auf ihren letzten, unbedingten gemeinsamen Grund zurückzuführen hat, muß die die Physik, Ethik und Aesthetik begründende Wissenschaft die Wissenschaftslehre, zugleich zur Erkenntniß der Gottheit leiten. Daher die von Plato angebahnte, der Hauptsache nach, wenn auch mit mannichfaltigen näheren Bestimmungen festgehaltene Dreitheilung der Philosophie, in Physik, Ethik nnd Dialektik. Die Aesthetik gelangte erst durch Aristoteles zu eigenthümlichem Gebiete.

Daß die Philosophie ein methodisches, auf die Erkenntniß der Dinge und ihren Zusammenhang gerichtetes Denken voraussetze, und von der unwissenschaftlichen Reflexion auf die Verhältnisse des täglichen Lebens sowie von der religiös dichterischen Weltbetrachtung sich unterscheide, daher nicht auf die Erforschung eines besondern Gebietes, sondern auf die Gesammtheit des Seienden als solchem gerichtet sei, um das Einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen und aus den Gesetzen des Ganzen zu erkennen und so des Zusammenhangs all unsres Wissens sich zu versichern[5]), — ergibt sich aus dieser Erklärung. Nur können wir nicht zugeben daß Philo-

5) Vergl. Zeller I, 6.

sophie zunächst eine rein theoretische, d. h. eine Thätigkeit sei, bei der sich's lediglich um Erkenntniß des Wirklichen handle. Eine solche Beschränkung der Bedeutung widerspricht dem Wortsinne wie der historischen Entwickelung derselben, und läßt die nothwendige Zusammengehörigkeit der erkennenden mit der sittlich handelnden und künstlerisch bildenden Thätigkeit und mit unsrem religiösen Bewußtsein außer Acht. Die von Aristoteles [6]) hervorgehobenen Merkmale der Weisheit, deren möglichst nahekommende Verwirklichung er von der ersten Philosophie oder Theologie erwartete, ihre Erkenntniß nämlich sei die umfassendste, schwierigste, genaueste, lehrbarste und selbstständigste, — schließen, eben weil lediglich auf die theoretische Richtung der Philosophie bezüglich, die auf das sittliche Handeln und künstlerische Bilden gerichteten Untersuchungen von der Philosophie keineswegs aus, sowie Ar. denn auch deutlich genug sie als solche bezeichnet, die gleich berechtigt mit denen der theoretischen Philosophie seien.

Genauere Begriffs- und Umfangsbestimmungen der Philosophie sind nach dem jedesmaligem Standpunkte der Wissenschaft und nach der besonderen Richtung der philosophischen Untersuchungen in verschiedenen Zeiten sehr verschieden gewesen. So ist in den Definitionen der neueren Philosophie die Beziehung auf das Subjekt und die Form des Wissens überwiegend, namentlich in der Herbartschen, sie sei Bearbeitung der Begriffe als solcher.

3. Zur Erörterung der Erfordernisse einer Geschichte der Philosophie, gehen wir davon aus, daß Einsicht in die Geschichte nur in dem Maße statt finde, in welchem wir das Geschehene zu begreifen, d. h. auf seinen Grund zurückzuführen im Stande sind, daher im eigentlichsten Sinne des Worts nur da, wo wir die Gründe und Ursachen des Geschehenen kraft des Selbstbewußtseins zu ergreifen oder uns zu verdeutlichen vermögen, mit a. W. soweit die Selbstbestimmung des Menschen dabei betheiligt ist. Der letzte Zweck der Geschichte ist darum, die Verhältnisse und Gesetze, wenn auch immer nur annäherungsweise, auszumitteln, durch welche die

6) Metaph. I, 1. 2.

freie Selbstbestimmung selber wiederum gelenkt und geleitet wird. Was aus gesetzloser Willkür hervorgeht, ist bestandlos; und dieses von dem was durch Fügung unter die höheren, von unsrer Willkür unabhängigen Gesetze geleistet wird, zu unterscheiden, soll die Geschichte uns Anleitung gewähren. Doch vermögen wir diesem Endziele der Geschichte uns nur allmählig anzunähern, es schwerlich je völlig zu erreichen, und dürfen uns nicht vermessen, die Geschichte als Entwickelung des allgemeinen Weltgeistes in den zeitlichen Erscheinungen behandeln zu wollen.

Nach den verschiedenen Hauptrichtungen der Bestrebungen des menschlichen Geistes unterscheiden wir Geschichte der Wissenschaften, der Künste und des sittlich politischen Handelns, — Richtungen, welche die Universalgeschichte immer nur sehr unvollkommen zusammenzufassen vermag. Darin kommen die verschiedenen Richtungen der Geschichte überein, daß sie das was geschehn ist, die Thatsachen als solche, in ihrer Bestimmtheit und nach ihrer zeitlichen Abfolge aufzufassen, daß sie den subjektiven Grund derselben in dem Handelnden nachzuweisen haben; daß sie ferner die Thatsachen nach den Gesichtspunkten und Zwecken, nach denen die Geschichte behandelt werden soll, auswählen und ordnen, daß sie endlich den von der Willkür der Handelnden unabhängigen Grund, d. h. die objektiven Gesetze der Entwickelung zu entdecken versuchen. Daß wir an der Lösung dieser höchsten Aufgabe der Geschichte nur in dem Maße uns zu versuchen vermögen, in welchem wir die ersten drei gelöst, bedarf keines Beweises.

Zur Anwendung dieser gemeinsamen Normen all' und jeder Geschichte auf Geschichte der Wissenschaften, gehen wir von dem Begriff der Wissenschaft aus als dem einer gegliederten, von leitenden mehr oder weniger begriffenen Einheiten beseelten Mannichfaltigkeit von Erkenntnissen. Diesem Begriffe zufolge hat eine Geschichte der Wissenschaften zu zeigen, wie die ihnen angehörigen Erkenntnisse allmählig sich gebildet haben; nach welchen Methoden man dieses Mannichfaltige in der Form von Begriffen und Urtheilen aufzufassen, und in welcher Weise man es einer leitenden Einheit unterzuordnen oder daraus abzuleiten versucht hat. Zu dem

Ende ist sorgfältig auszumitteln, in welchem Verhältniß der Bedingtheit das Mannichfaltige der Erkenntnisse in der besondern Bearbeitung der Wissenschaft gestanden, und wie die je folgende Bearbeitungsweise zu den vorangegangenen sich verhalten hat. Das von einer zur andern Bearbeitungsweise Ueberleitende ist die Kritik. Nur durch genaue Auffassung der innerhalb der Geschichte selber geübten Kritik vermögen wir die inneren Beziehungen zu finden, Fortschritte von Rückschritten zu unterscheiden und den Grund der Hemmungen und Förderungen zu entdecken. Wir setzen dabei auch voraus, daß die Willkür der Bearbeiter der Wissenschaften doch wiederum durch eine höhere Kausalität in Schranken gehalten werde, mögen wir diese mit Plato [7]) als eine der Wissenschaft zu Grunde liegende Idee, oder mit Aristoteles [8]) als die Gewalt bezeichnen, mit welcher die Natur der Dinge auf den menschlichen Geist wirkt, die Wahrheit ihn leitet. Demnach haben wir zu unterscheiden was aus der inneren Wesenheit der Wissenschaft, aus der über die Willkür ihrer Bearbeiter hinausreichenden Kausalität sich entwickelt hat, und was durch die Eigenthümlichleit der Bearbeiter, ihrer Zeitverhältnisse und aus der Wechselbeziehung mit andren Wissenschaften hinzugekommen ist, d. h. zu unterscheiden, um es kurz auszudrücken, eine innere nnd äußere Kausalität. Das durch die der Wissenschaft eigenthümliche Kausalität Gewirkte bewährt sich als solches dadurch, das sich's als ein aus der Reihe der wesentlichen inneren Beziehungen hervorgehendes Glied derselben nachweisen läßt; und zur Entscheidung über das ob oder nicht, gelangen wir zunächst und vorzüglich durch sorgfältige Beachtung der innerhalb ihrer geübten, ihre Bewegungen bedingenden Kritik. In dem Maaße in welchem das Gebiet der Wissenschaft abgeschlossen, ihre Methode einfach und selbstständig ist, gehen ihre Entwickelun-

---

7) Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. I, 9. 59, 6, Bonitz. *ὡς ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἰδεῶν λέγει (ὁ Ἀριστοτέλης) κτλ.*

8) Ar. Methaph. I, 3. 984, 18 *προϊόντων οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.* Phys. I, 5. 188. 6, 27 *ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες.* Eth. Eudem. I, 6. pr. *ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν.*

gen aus der in ihr wirksamen inneren Kausalität hervor und schreitet sie stetig fort. Am wenigsten sind die mathematischen Wissenschaften der äußeren Einwirkung ausgesetzt, am meisten die Wissenschaften der Reflexion; die Naturwissenschaften stehen in der Mitte von beiden.

Zu denen, die wir als Wissenschaften der Reflexion bezeichnen, gehört insofern die Philosophie, in wiefern ihr Gebiet kein unbedingt abzugrenzendes ist, wie das der Mathematik, ihre Methode eben darum keine so einfache, aus der Eigenthümlichkeit des Gebietes mit Nothwendigkeit sich ergebende sein kann, und in wiefern sie mit allen Richtungen des geistigen Lebens in durchgängiger Wechselbeziehung steht, daher auch durch sie in ihrer Entwickelung vielfach bedingt wird. Eben darum ist auch die nichts desto weniger wirkende innere Kausalität schwerer erkennbar. Dennoch hat man in verschiedener Weise versucht, die Geschichte der Philosophie als lediglich aus der inneren Kausalität der Idee hervorgegangen nachzuweisen, sie zu konstruiren. Wie aber vermögen wir die der Philosophie zu Grunde liegende Idee und ihre Entwickelungsweisen so vollständig und deutlich zu ergreifen, daß das Besondere der Thatsachen und ihrer Veränderungen genügend aus ihr sich ableiten ließe? und legen wir der Konstruktion einen unrichtigen oder mangelhaften Begriff zu Grunde, so müssen wir zu einer falschen oder einseitigen Vorstellung von den philosophischen Entwickelungen gelangen. Anstatt unser jezeitiges philosophisches Bewußtsein durch Studium der Geschichte der Philosophie zu berichtigen und zu ergänzen, kann sie uns dann nur dienen in unsren vorgefaßten Annahmen uns zu bestärken; oder, indem wir die Reihen der vorangegangenen philosophischen Entwickelungen als Vorstufen oder auch Momente zu dem von uns gewonnenen Standpunkte betrachten, werden wir außer Acht lassen was zur Ergänzuug und Berichtigung desselben hätte dienen können.

4. Die Eigenthümlichkeit der griechischen Philosophie und ihrer Geschichte können wir nicht in der Besonderheit ihrer Methode finden, nicht behaupten, ihr Verfahren sei epagogisch, im Unterschiede vom epistematischen Verfahren der neueren Philosophie. Induktion

und Deduktion finden sich in den Lehrgebäuden beider großen Perioden in dem Maße vereinigt, in welchem sie zu wissenschaftlicher Durchbildung gelangt sind. Auch das Nichtlassenwollen der Philosophie von der Poesie, läßt sich nicht, weder als durchgreifendes noch als wesentliches Merkmal der griechischen Philosophie betrachten; noch weniger ihre Eigenthümlichkeit auf irgend eine einzelne Anschauungsweise sich beschränken. Gehen wir vielmehr von der unbestreitbaren Thatsache aus, daß bei den Griechen gleich wie Kunst nnd Poesie, so auch Philosophie von ihren ersten Anfängen an, allmählig, ja bis zu ihrem Höhepunkt möglichst selbstständig, ohne erhebliche fremde Einwirkung sich entwickelt hat, während wir im Orient entweder nur Anfänge oder doch nicht stetig fortschreitende Entwickelungen der Philosophie finden, und daß die Philosophie unsres Weltalters, gleichwie die der Araber, auf den Leistungen der Griechen fortbaut. Eben darum lernen wir in der Geschichte der griechischen Philosophie nicht nur die Grundlage aller späteren Philosophie sondern auch Entwickelungsreihen kennen, die unmittelbar Schritt für Schritt aus dem Bedürfniß des philosophirenden Geistes hervorgegangen sind und stufenweis sich erweitert und vertieft haben. Der Träger dieser Entwickelungen ist ein und derselbe scharf ausgeprägte und wunderbar ausgestattete Volksgeist, der in ähnlicher Weise und ähnlicher Unabhängigkeit von fremdem Einfluß, Poesie, Kunst und Staatsformen erzeugt und entwickelt hat; daher bei den Griechen deutlicher und bestimmter als irgendwo sonst, die Zusammengehörigkeit der verschiedenen geistigen Entwickelungsreihen und ihre Wechselbeziehung zu einander hervortritt. War aber die griechische Philosophie das Werk ein und desselben Volksgeistes, so mußte die Eigenthümlichkeit desselben auch in ihren Entwickelungen sich bewähren. Diese Eigenthümlichkeit tritt unverkennbar hervor in der Unbefangenheit und der Fessellosigkeit, mit welcher der Geist der Forschung sich hingibt. Die religiösen Vorstellungsweisen der Griechen, die ihnen eigenthümliche Abhängigkeit des Einzellebens vom Staatsleben, ihr Nazionalstolz können auch in ihrer Philosophie sich nicht unbezeugt lassen; aber sie sind Schranken, nicht Fesseln der freien Bewegung, und Schranken die ihr

einen weiten Spielraum ließen. Aus dem polytheistischen Gottesbewußtsein der Griechen entwickelt ihre Philosophie mehr und mehr die in ihm verborgenen Keime des Monotheismus, nicht eingeengt durch eine maßgebende, mit Priestergewalt bekleidete Dogmatik. Lockerung des Bandes zwischen Staatsleben und Einzelleben konnte die Philosophie nicht beabsichtigen, so lange die Griechen ihre Unabhängigkeit sich bewahrten; aber die Organisation des Staates und wie geartet er dem Zwecke sittlich geistiger Ausbildung seiner Bürger entsprechen könne, war Gegenstand freier ungehemmter Forschung. Frei von beengenden Fesseln ließ der griechische Geist von der Natur der Dinge sich leiten, ward durch unbefangene Auffassung derselben von Frage zu Frage, von Problem zu Problem, von Lösungsversuch zu Lösungsversuch geführt, und erhob sich eben darum von bloßen Meinungen und Ansichten zu wissenschaftlicher Begründung und wissenschaftlichen Theorien. Auch der den Griechen eingeborene künstlerisch plastische Geist konnte in ihrer Philosophie nicht wirkungslos bleiben; das Streben nach Harmonie und Maßhalten war ihr mit der Poesie und Kunst gemein und mußte wie in der Form der Darstellung, so auch in der Anschauungsweise sich geltend machen.

Schon hieraus ergibt sich die Berechtigung, die Geschichte der griechischen Philosophie, welche die Römer nicht sowohl weiter entwickelten als nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse sich aneigneten, als Geschichte der alten Philosophie zu bezeichnen. Wir stellen nicht in Abrede daß auch Völker des Orients philosophirt haben, und eben so wenig daß es wohl der Mühe lohne den auf uns gekommenen Spuren und Bruchstücken orientalischer Philosophie sorgfältig nachzugehn; sie gewähren uns den doppelten Gewinn, den Geist jener Völker uns zu verdeutlichen und uns zu überzeugen, daß bei aller Verschiedenheit der Grundanschauungen und ihrer Durchführung, doch unter den verschiedensten Verhältnissen im menschlichen Geiste der Trieb erwacht an Lösung derselben Fragen und Probleme sich zu versuchen. Was aber bis jetzt von den Philosophemen des Orients mit hinreichender Sicherheit hat ermittelt werden können, sind nur noch vereinzelte Bausteine für eine eigentliche Geschichte. Es

beschränkt sich auf einzelne Anschauungsweisen und Lehren, und auch da wo, wie bei den Brahmanen, verschiedene philosophische Richtungen nachweislich sind, vermögen wir sie nicht, wie die der griechischen Philosophie, in ihrem Werden und Wachsen und in ihrem Verhältniß zu einander zu verfolgen. Merkwürdige Einzelheiten hervorzuheben, oder auch nach dem was man von der Eigenthümlichkeit der verschiedenen Hauptvölker des Orients theils weiß theils vorauszusetzen einigen Grund hat, die Eigenthümlichkeit des philosophirenden Geistes je eines derselben zu charakterisiren, würde, selbst wenn es gelingen könnte, nicht Sache der Geschichte im strengen Sinne des Wortes sein. Auch ein bekannter mit Geist und Geschick in letzterer Weise unternommener Versuch [9]) zeigt wie wenig er gewagter Voraussetzungen entbehren konnte. Dazu kommt, daß eine Geschichte der Philosophie des Orients, selbst wenn sie zu Stande kommen könnte, der des griechischen Alterthums nicht gleich gestellt werden dürfte, weil sie nicht gleich dieser die Grundlage der neueren Philosophie ist. Auf diese hat der Orient erst durch Vermittelung der Neuplatoniker und Araber eingewirkt. Dennoch würden wir, so weit es gelingen möchte, auf die Philosophie des Orients zurückzugehn haben, wenn sie auf Anfänge und Entwickelung der griechischen in der Weise nachweislich eingewirkt hätte, daß diese ohne Kenntniß jener unverständlich bleiben müßten. Und in der That haben schon alexandrinische Gelehrte eine solche Einwirkung der orientalischen auf die griechische Philosophie angenommen und neuere und neueste Forscher haben sie nachzuweisen unternommen. Die zum Bewähr dieser Annahme von letzteren angeführten historischen Zeugnisse finden sich jedoch nur bei neueren, unkritischen griechischen Schriftstellern und werden theils augenscheinlich gefälschten oder erdichteten Schriften entlehnt, theils durch ersonnene oder erweiterte Nachrichten über die Reisen griechischer Philosophen in den Orient unterstützt. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß Pythagoras, Demokrit, Plato u. A. Aegypten, auch Vorderasien besucht haben; daß sie aber auch nur die Grundlinien ihrer Systeme

---

9) Braniß' Geschichte der Philosophie seit Kant I, 27 ff.

von dort mitgebracht, behauptet kein zuverlässiger Schriftsteller der guten Zeit. Plato [10]) bezeichnet ausdrücklich als Eigenthümlichkeit der Griechen die Forschung, als die der Aegyptier und Phöniker, Liebe zum Erwerbe, und rühmt nur ihre technischen Fertigkeiten, das Alter ihrer Ueberlieferungen und theilweise ihre Staatseinrichtungen, nicht ihre philosophischen Lehren. In unsrer Zeit haben besonders Gladisch und Röth die Annahmen der Alexandriner von neuem zu stützen gesucht; ersterer indem er die bedeutendsten unter den vorsokratischen Theorien auf die fünf orientalischen Hauptvölker zurückzuführen unternimmt, den Pythagoreismus auf die Weltanschauung der Chinesen, die heraklitische Lehre auf die persische, die eleatische auf die indische, die empedokleische auf die ägyptische, die anaxagoreische auf die jüdische Betrachtungsweise; wogegen Röth annimmt, die ältere griechische Philosophie sei aus der ägyptischen Glaubenslehre hervorgegangen, dem Aegyptischen seien bei einzelnen Denkern, wie Demokrit und Plato, zoroastrische Vorstellungen hinzugekommen und erst mit Aristoteles befreie sich das griechische Denken von solcher Abhängigkeit, bis es mit den Neuplatonikern zu altägyptischer Lehre zurückgekehrt sei [11]). Gegen Gladisch's gelehrte Durchführung seiner Annahme hat man nachgewiesen, theils daß unmittelbarer Einfluß der entlegensten orientalischen Völker auf griechische Philosophie höchst unwahrscheinlich ist, theils daß die Theorien der letzteren mit den angeblichen Theorien jener keineswegcs übereinstimmen, theils daß die Voraussetzung solcher Theorien bei jenen Völkern unerweislich ist. Ebenso wird mit Recht gegen Röth erinnert, daß seine Darstellung der ägypti-

10) de Rep. IV, 435, e .. *ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ περὶ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἂν πς αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον, ὃ περὶ τούς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα.* Vergl. die von Zeller S. 23, 3 angef. Stellen. — Aristoteles führt die Anfänge der Mathematik auf die Aegyptier zurück, Metaph. I, 1. 981, b, 23 *διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.*

11) Vergl. zum Folgenden besonders Ritters Gesch. der Philos. I, 159 ff. und Zellers Philos. der Gr. I, 24 ff.

schen Religionslehre keine historisch bewährte und die Zurückführung griechischer Götterlehre und Philosopheme darauf auf willkührlichen Voraussetzungen und unhaltbaren Etymologien beruhn, ja daß ein wissenschaftliches Philosophiren der Aegyptier sich gar nicht bewähren lasse. Gegen beide, daß nicht einzusehen sei, wie orientalische Philosophie, auch wenn sie vorhanden gewesen, durch die dabei vorauszusetzende Vermittelung von Dolmetschern zur Kenntniß der Griechen habe gelangen können. Vor Allem aber beweist die Stetigkeit der Entwickelung der griechischen Philosophie, daß fremder Einfluß zwar einzelne Annahmen, wie die von der Seelenwanderung, nicht aber integrirende Bestandtheile betreffen konnte. Waren ja auch einzelne in den griechischen Kultus aufgenommene Gottheiten nachweislich orientalischen Ursprungs, ohne daß weder der Abschluß des griechischen Götterkreises, noch die eigenthümlich griechische Vorstellungsweise von einer mit der Welt fortschreitenden Entwickelung des göttlichen Princips, auf den Orient sich zurückführen ließe. Einzelne vom Orient ausgegangene Anregungen und Beziehungen zu griechischen Vorstellungsweisen werden bei so rasch fortschreitender Erforschung des orientalischen Alterthums wahrscheinlich mit größerer Sicherheit als bisher sich ergeben; nur darf nicht außer Acht gelassen werden daß ein Zusammentreffen von Vorstellungsweisen noch nicht Entlehnung voraussetzt, vielmehr in der Aehnlichkeit der Verhältnisse unter denen der nach gleichen Gesetzen wirkende menschliche Geist sie sich angeeignet hat, nicht selten einen hinreichenden Erklärungsgrund findet. Auch fragt sich, wie überhaupt das Verhältniß der Hellenen zum Orient zu fassen sei. Waren die Jonier, wie Curtius [12]) zu zeigen sucht, ursprünglich in Kleinasien seßhaft und von dort auf das griechische Festland übergegangen, und Phrygier und Hellenen stammverwandt, so wird Manches was aus dem Orient abzuleiten man geneigt ist, als dem ursprünglichen Stammbewußtsein angehörig zu fassen sein.

5. Die Eintheilung der Geschichte der Philosophie darf, wie Zeller mit Recht bemerkt, nicht blos eine bequeme Uebersicht

---

12) S. s. griech. Gesch. I, 28 ff.

gewähren, sondern muß auf nachweislich ihr selber angehörenden (objektiven) Unterschieden und Verhältnissen beruhen. Danach unterscheiden wir drei wesentlich verschiedene Perioden der griechischen Philosophie: 1) die unbefangen der Welt der Erscheinungen sich hingebende und vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, den Grund derselben zu erforschen bestrebte kosmologisch physiologische; 2) die mit der Einkehr des philosophirenden Subjekts in sich selber beginnende und zu Untersuchungen über das Wissen, seine Realität und Entwickelungsweisen fortschreitende. Von Sokrates begründet, der das an sich Wahre und Gewisse der sittlich religiösen Ueberzeugungen im Selbstbewußtsein nachzuweisen und die nächsten Formen der Entwickelung zu ermitteln bestrebt war, erhält sie durch Plato die Richtung auf das Wesen des Wissens und Erkennens und seine über die Gesammtheit desselben sich erstreckenden Vermittelungsformen, durch die man mit sich selber und Andren zu völligem Einklang der Ueberzeugungen, sich zu verständigen vermöge. Da er aber den Begriff als die der Welt der Dinge zu Grunde liegende, unveränderliche, über ihr schwebende Idee faßt, so sucht Aristoteles ihn als der Welt der Erscheinungen inhaftendes und in ihr wirkendes Prinzip näher zu bestimmen und sieht sich veranlaßt die Entwickelungsformen des Wissens in weiterem Umfange zu erforschen, um das Wissen nach allen Hauptrichtungen der menschlichen Geistesthätigkeit zu begründen. Die zweite Periode unterscheidet sich daher von der ersten darin, daß in ihr durch Einkehr des Subjekts in sich selber der Begriff zum Mittelpunkt der philosophischen Forschung wird; eben darum der vorangegangenen Physik die Ethik und die zugleich für beide grundlegende und ihre Ergebnisse auf ihr letztes unbedingtes Princip zurückführende Wissenschaftslehre (Dialektik) hinzukommt, die dann durch Aristoteles in die Lehre von den Formen des vermittelnden Denkens (Logik und ihren Kern, Analytik) und in die Wissenschaft vom Seienden als solchem sich spaltet (erste Philosophie oder Metaphysik), so daß ferner an die Stelle von Hypothesen und Theorien, systematische Ableitung und Zusammenfassung tritt. Die dritte Periode beginnt wo die Stetigkeit der Entwickelung abbricht und an die Stelle der

Forschung um des Wissens willen, die Absicht tritt, sie den Anforderungen des Lebens dienstbar zu machen. Ethik als Anweisung zur Erlangung eines in sich befriedigten Daseins ist der eigentliche Endzweck der philosophischen Bestrebungen dieses Zeitraumes; aber eben weil sie aus dem lebendigen Zusammenhang mit Physik und Wissenschaftslehre getreten war, setzt sie nicht nur diese zu bloßen Werkzeugen herab, sondern verkümmert auch mehr oder weniger selber. Die Frage der Wissenschaftslehre ist nicht mehr, wie die Begriffe erzeugt werden und wie bearbeitet sie dem zu Grunde liegenden Sein entsprechen, sondern nur nach welchen Kriterien die wahre von der falschen Vorstellung sich unterscheiden lasse; und die Physik wird nach Maßgabe der zu Grunde gelegten Anschauungsweise konstruirt, das Princip derselben aber nicht durch unbefangene wissenschaftliche Forschung festgestellt, sondern der Neigung und Lebensrichtung des Urhebers entlehnt. Die drei Hauptzweige der philosophischen Forschnng entwickeln sich daher nicht mehr aus einer wissenschaftlich begründeten Grundanschauung oder Idee, sondern werden mit Entlehnung aus vorangegangenen Theorien synkretistisch zusammengeschweißt; und in der Ethik tritt an die Stelle der Ueberzeugung des griechischen Volksbewußtseins, daß das menschliche Einzelwesen nur in einem konkreten Staatswesen wahrhaft sich entwickeln könne, der unbestimmte Begriff des Weltbürgerthums. Doch wollen wir nicht verkennen, daß die Philosophie auch dieser Periode nicht nur den Sinn für ernsteres Denken wach erhalten, sondern auch als Gegengewicht gegen die Genußsucht jener Zeiten sich wirksam erwiesen hat. Die Eklektik und Synkretistik der Periode finden ihren Abschluß in dem die griechische Anschauungsweise durch die orientalische zu ergänzen bestrebten Lehrgebäude der Neuplatoniker, das bei aller Befehdung des Christenthums doch zu einem Mittelglied zwischen griechischer und christlicher Philosophie geworden ist.

II. Die Wurzeln und Anfänge der griechischen Philosophie.

1. Wo finden wir die Anfänge des philosophirenden Geistes der Griechen? Gewiß nicht in irgend einer Wissenschaft; denn alle Wissenschaft ist bei ihnen aus der Philosophie hervorgegangen. Auch nicht in der Erfahrung, so weit sie irgendwie äußeren Zwecken dient. Reich an Erfahrung und Kenntnissen waren Völker, die nie zur Philosophie gelangt sind. Der Trieb zu philosophiren erwacht vielmehr zuerst in und mit dem religiösen Bewußtsein, das über die selbstischen Zwecke uns erhebend, den Trieb zu wissen um des Wissens willen in allerdings sehr verschiedenen Graden erwecken muß. Beschränkt sich's auf das Innewerden einer auf irgend welche unsichtbare höhere Macht zurückzuführende Gebundenheit, so wird die Frage nach dem Grunde nur noch sehr dunkel hervortreten, heller und deutlicher, je mehr die Gebundenheit sich löst und damit das Bewußtsein sich verklärt und vertieft. Hat nun keins der alten heidnischen Völker in dem Maße zur Philosophie sich erhoben und in dem Grade ohne Entlehnung selbstständig und stetig sie entwickelt, wie die Griechen, so ist der Grund davon wohl zunächst in der Eigenthümlichkeit ihrer Religion zu suchen, und zwar in doppelter Beziehung, theils insofern ihre Religion in dem Grade geistiger gefaßt und durchgearbeitet sein mußte, in welchem ihr philosophisches Bewußtsein sich über das der andern alten polytheistischen Völker erhob, theils sofern das ursprüngliche religiöse Bewußtsein der Griechen Anfang und Richtung ihrer Philosophie einigermaßen zu bestimmen im Stande gewesen. In ersterer Beziehung zeichnet sich die Religion der Griechen von der der übrigen alten Völker durch die harmonische Abgeschlossenheit und überwiegende Selbstständigkeit ihrer Mythologie, durch ihre die Geistesthätigkeiten der Poesie und Kunst weckende und nährende Kraft, durch den ihr eigenthümlichen Uebergang von physischen Kräften und Wesen zu geistigen Persönlichkeiten unverkennbar aus. Vergleicht man die griechische Götterwelt mit der der Aegyptier oder andrer orientalischer Völker, so kann man nicht nur die größere und bestimmter ausgeprägte Mannichfaltigkeit derselben nicht ver-

kennen, sondern auch nicht daß sie zu einem in sich abgeschlossenen Kreise gediehen ist. Ebenso wenig, daß sie mehr als irgend eine andre Mythologie in durchgängiger Wechselbeziehung mit Poesie und Kunst steht, indem sie ihnen theils die anregendsten und reichsten Stoffe für ihre Darstellungen gewährte, theils ihnen Freiheit verstattete an ihrer Fort- und Ausbildung sich zu versuchen, wie es Herodot [13]) in der bekannten Stelle ausdrückt. Das eine und andre aber ist wiederum bedingt durch die Erhebung ihrer Götter zu persönlich geistigen Wesen. Die Gefährdungen oder Trübungen des religiösen Bewußtseins, die daraus sich ergeben daß es, indem es die Götter zu geistigen Persönlichkeiten zu erheben bestrebt ist, sie nur in menschlicher Gestalt sich vorzustellen vermag, wird aufgewogen dadurch, daß es nun auch den Weg bahnt zu einem geistig sittlichen Verkehr mit den Göttern, und daß, indem es sie als Urbilder der Menschen auffaßt, diese zugleich des Gottähnlichen in sich inne werden, und damit der Forderung es, in seiner Verschiedenheit vom Thierischen ihrer Natur, zu achten und zu entwickeln. Dem innersten Gottesbewußtsein der Griechen entsprach was Pindar in den schönen Versen ausspricht: [14])

„Eines ist das Geschlecht der Menschen, Eines der Götter, von Einer Mutter athmen wir beide; aber es hält sie trennend aus einander die ganze Kraft, so daß das eine nichtig, der Himmel als eherner unerschütterlicher Sitz immer dauert. Doch gleichen wir auch so noch, sei es an Größe des Geistes oder der Natur den Unsterblichen, obgleich wir nicht wissen weder bei Tage noch bei Nacht, welchem Ziele zu zu eilen das Geschick uns bestimmte“.

Aehnlich: [15])

„Denn des Tages Kinder, was sind wir, was nicht? des Schattens Traum ist der Mensch; wenn aber ein von Zeus gesendeter

---

13) Herod. II, 53 οὗτοι δὲ (Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρος) εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι κτλ.

14) Pind. Nem. VI, 1. vgl. XI, 43 . XII, 7. Olymp. fragm. III, 39 Bergk (poetae lyric. Gr.)

15) Pind. Pyth. VIII, 95.

Strahl kommt, folgt hellleuchtender Tag den Menschen und anmuthiges Leben". — Gottähnlichkeit des Menschen und unermeßliche Erhabenheit der Gottheit über den Menschen ward auch vom Volke mehr oder weniger bestimmt anerkannt. Zu erörtern, warum das ohngleich reinere Gottesbewußtsein der Israeliten zu philosophischer Entwickelung nicht geführt habe, liegt außer dem Bereiche unsrer Aufgabe.

Ob oder wie weit das ursprüngliche religiöse Bewußtsein der Griechen die Anfänge und die Richtung der griechischen Philosophie bestimmt habe, läßt sich nicht ausmitteln ohne jenes Eigenthümliche, soweit es in Beziehung zur Philosophie steht, einigermaßen zu erörtern. Es kann hier weder von Philosophie der Mythologie noch von historisch kritischer Erforschung der einzelnen Mythen, ihrer Verbreitung und Bedeutung die Rede sein; wir müssen uns begnügen auf die Grundgedanken unser Augenmerk zu richten.

Unsrer Erörterung legen wir die vielbesprochene Erklärung des Aristoteles zu Grunde. In einer Stelle [16]), in welcher die Frage verhandelt wird, wie das Gute und Schöne zu den Principien und Elementen sich verhalte, d. h. ob das Gute an sich und das Beste selber Princip oder ein Nachgeborenes sei, sagt er von den gegenwärtigen (neueren) Theologen, es behaupteten einige das Gute und Schöne sei erst zur Erscheinung gelangt, nachdem die Natur des Seienden vorgeschritten (sich weiter entwickelt habe), und zwar werde so behauptet, um der Schwierigkeit auszuweichen, die denen entgegentrete, welche, wie Einige, das Eins als Princip setzten: eine nähere Bestimmung, die augenscheinlich auf die Neueren, Speusippus und Pythagoreer, sich beschränkte. Die alten Poeten aber, fährt er fort, stimmten mit diesen Neueren in so fern überein, daß sie nicht von dem Ersten, Ursprünglichen, wie von der Nacht und dem Uranos, oder dem Chaos oder Okeanos, behaupteten, es sei zugleich Princip und Herrscher (d. h. das nach Zwecken waltende, an sich Gute), sondern vom Zeus; ihnen jedoch ergebe sich eine solche Behauptung, weil sie Wechsel der Beherrscher des Seienden annäh-

16) Ar. Metaph. XIV, 4. 1091, 34.

men, während die gewissermaßen aus beiden (den Theologen und Philosophen) gemischten, wie Pherekydes und einige Andre, auch die Mager und spätere Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, eben weil sie nicht Alles mythisch gefaßt, das erste Zeugende (d. h. den unbedingten Anfang als das Beste gesetzt hätten. Jene alten Theologen sind ihm auch die aus der Nacht Zeugenden (Ableitenden) [17]) d. h. die, wie es weiter erklärt wird, das bloße Vermögen der Kraftthätigkeit voranstellten, diese aus jenem ableiteten. Aristoteles redet hier nicht von der Annahme eines einzelnen Theologen und Dichters, sondern bezeichnet die bei ihnen überhaupt sich findende Grundanschauung, und wenn wir aus seinen Angaben auch nicht folgern wollen daß solche stufenweis fortschreitende Entwickelung zugleich der Welt und der Gottheit die allgemeine Vorstellung der griechischen Mythologie gewesen, so doch daß der zu philosophischem Nachdenken sich erhebende Geist schon frühzeitig alte Mythen in dieser Weise gefaßt habe. Möge man in der ursprünglichen Verehrung des Zeus, Kronion oder Kronides, nur den Begriff des Ewigen und Absoluten im Sinne gehabt haben und erst später die Bezeichnung genealogisch gefaßt worden sein, wie Welcker [18]) mit gewohntem Scharfsinn zu zeigen unternimmt, — in der genealogischen Auffassung als dem ersten Versuche den Begriff des Ewigen denkend zu entwickeln, spricht sich eine eigenthümlich griechische Anschauungsweise aus. Und daß unverkennbare Spuren derselben schon bei Homer sich finden, sie nicht das Erzeugniß späterer Grübeler sei, hat Welcker selber auf's entschiedenste anerkannt und nachgewiesen. [19])

Auf die alten Theologen und Wahrsager führt schon Philolaus [20]) die Lehre zurück, daß wegen gewisser Büßungen die Seele

---

17) Ar. Metaph. XII, 6. 1071, b, 26 *οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.*

18) Mythologie I, 140 ff.

19) ib. S. 261 ff.

20) Philol. b. Boeckh, 181 *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.*

an den Körper geheftet und in ihm als seinem Grabdenkmale bestattet sei. Heraklit preist die Ungeschmücktes, Ungesalbtes, Unbelachtes redende Sibylle und das Orakel in Delphi, das nicht sage noch verberge sondern andeute, führt die Erinnyen als Helferinnen der Dike an und macht den Mythus geltend, dem zufolge Dionysos und Hades zusammenfalle. [21]) Gleichwie aber diese älteren Philosophen mythisch ausgesprochene Gedanken nicht außer Acht ließen, so auch nicht Plato und Aristoteles; esterer zunächst dawo, wie wir sehn werden, er selber in mythischer Form seine Gedankenreihen einzuleiten oder abzuschließen unternimmt; letzterer, wie nachgewiesen worden und aus verlorenen Schriften desselben vielleicht noch bestimmter sich ergeben würde. Nur der wahrscheinlich durch die Sophisten verbreiteten Ueberschätzung mythischer Weisheit stellen sie durch ironische Bemerkungen sich entgegen [22]). Einen unbehutsamern Gebrauch scheinen Platoniker, wie Xenokrates, davon gemacht zu hab en, des späteren Mißbrauchs derselben nicht lange vor und bei den Neuplatonikern nicht zu gedenken. Aus dem hierher gehörigen, ohne Zweifel ohngleich kritischer verfahrenden Werke des peripatetischen Eudemus [23]) sind uns leider nur wenige Angaben erhalten, wie die von einer orphischen Kosmogonie welche die Nacht an die Spitze gestellt und Erde und Himmel, wir wissen nicht, ob oder wie mit ihr vermittelt, jenem Urwesen angereiht habe. Eudemus hatte die Kosmogonie, aus welcher dieses Bruchstück angeführt wird, als orphisch bezeichnet [24]); an

---

21) Heracl. fr. 9. 10. 30. 70 Schleierm.

22) Platon. Theaet. 180 *μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτόμενοι τοὺς πολλούς*. Arist. Metaph. III, 4. 1000, 10 (*οἱ μυθικῶς σοφιζόμενοι*) *ἡμῶν ὠλιγώρησαν*. vgl. I. 3. 983, b, 27.

23) S. m. Handbuch der Geschichte d. griech. röm. Phil. III, 1. S. 249 f.

24) Damasc. de princip. 382 Kopp. vgl. Joh. Lydus de mensib. II, 7. und die oben angeführten Stelle, Ar. Metaph. XII, 6. Epimenides hatte neben der Nacht die Luft an die Spitze gestellt, Damasc. de princ. 383, nach Eudemus.

Orpheus' Namen knüpft sich überhaupt zunächst, wenngleich keineswegs ausschließlich, was von alter Theologie erwähnt wird, und aus den Büchern, die man dem mythischen thrakischen Sänger beigelegt hatte, finden sich Bruchstücke mehrerer in Bezug auf Namen der Principien und ihre Anordnung bedeutend von einander abweichender kosmogonisch theogonischer Theorien, sämmtlich jener von Aristoteles bezeichneten Grundanschauung entsprechend. Wie Vieles von jenen Bruchstücken auch späteren Zeiten mehr oder weniger bestimmt nachweislich angehören mag, und mag auch der unzuverlässige Onomakritus im Zeitalter der Pisistratiden zuerst zusammengestellt und in seiner Weise gefaßt haben was in alter Ueberlieferung sich vorfand, — die zu Grunde liegende Anschauungsweise hat er sicher nicht erdacht; sie findet sich in den homerischen Gesängen angedeutet und in Hesiods Theogonie in einer Weise entwickelt, aus der sich abnehmen läßt, daß auch sie nicht erdichtet sondern nur in poetischer Form wiedergegeben hat was sich in der Sage, vielleicht auch schon in früherer Bearbeitung vorfand. Ein erneuerter Versuch die Principien der verschiedenen orphischen Theogonien und Kosmogonien zu erklären und ihre Abfolge festzustellen, mit Ausscheidung des Alten von den mehr oder weniger neuen Zuthaten, [25]) würde in mythologisch kritische Untersuchungen verwickeln, denen der Vf. nicht hinlänglich sich gewachsen fühlt, und die uns über unsren Zweck hinaus führen müßten. Begnügen wir uns die hesiodische Anschauungsweise kurz zu erörtern.

Zuerst, heißt es in der hesiodischen Kosmogonie, [26]) ward Chaos d. h. das Gähnende, sich Oeffnende (von χάω, χαίνω, χάσμα

25) S. m. früheren mit durchgängiger Benutzung der reichen und kritisch gesichteten Zusammenstellungen in Lobecks Aglaophamus gewagten Versuch in m. Handbuch der Gesch. d. Griech. Röm. Ph. I, 53 ff. vgl. Preller in Pauly's Realencyklop. V, 990 ff. und Zeller's Gesch. I, 69 ff.

26) Hesiod. Theogon. 116. vgl. Welcker's Mythologie I. S. 293 ff. und Schelling's Philosophie der Mythologie, der S. 596 hervorhebt, daß Plato wo er im Timaeus 51 a, von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen spricht, des Wortes Chaos sich nicht bedient.

V. 140), das noch Leere, Unerfüllte, der Luftraum (vgl. V. 729) jenseits der Quellen des Meeres und der Grenzen der Erde und des Tartaros (V. 814 vgl. 725. 728), nicht der Urstoff oder irgend eine Bestimmtheit desselben, oder auch ein ursprüngliches Durcheinander der Stoffe, wie Orphiker und die Neueren in so verschiedener Weise es faßten. Nach dem Chaos wurden Erde und Eros, aus ihm Erebos und Nacht, welche mit dem Erebos Aether und Tag zeugt. Die Erde gebiert dann zuerst den ihr gleichen gestirnten Himmel, die gewaltigen Berge, das Meer (Pontos), und aus der Umarmung des Uranos den tiefwogigen Okeanos. — Erde und Eros werden also nicht aus, sondern nach dem Chaos, zum Zeichen daß ihm keine eigentlich zeugende Kraft beigelegt und das höhere Princip des Eros als gleich ursprünglich gesetzt wird. Erebos und Nacht werden aus ihm als nähere Bestimmtheiten des ursprünglichen Dunkels (das χάος ζοφερόν V. 814.) So weit reicht die Aufzählung lediglich abstrakter, unpersönlicher Principien; denn auch Eros tritt hier nur als höhere Potenz, nicht als Persönlichkeit auf. Erst ohngleich später und ohne alle Rückweisung auf jenes kosmische Princip, wird Eros in der Reihe der persönlichen Götter aufgeführt (V. 201), und Personifikation überhaupt beginnt erst mit dem Titanenmythus. Sollen wir nun sagen daß zwei verschiedene Ueberlieferungen dem Dichter vorlagen, jene kosmogonische und diese theogonische, oder war jene schon ursprünglich die Vorlage dieser, wenn man so sagen darf? Letzteres halte ich für wahrscheinlicher als ersteres und glaube schon aus dieser Zwiespaltigkeit folgern zu dürfen, daß Hesiodus ältere Ueberlieferungen, in welcher Form sie sich auch vorgefunden haben mögen, ob in rhythmischer oder als bloße Sage, nur dichterisch zu gestalten unternahm. Dafür sprechen auch die in den homerischen Dichtungen vorkommenden Beziehungen auf Kronos und die Titanen. Das unmittelbar bei Hesiodus Folgende aber ist gleichfalls noch mehr kosmogonischen als theogonischen Inhalts. Gäa zeugt mit dem Uranos die Titanen und Hekatonchieren; die erstern birgt der seine Kinder hassende Vater in den Schoß der Erde und schlägt die andren in Fesseln, in denen sie bleiben bis Zeus sie befreit (501 ff. und 617 ff.), um mit ihrer Hülfe

der Titanen Herr zu werden. Letztere, nachdem Chronos, der jüngste der Söhne des Uranos und der Gaia, mit Hülfe der Mutter den Vater entmannt und die übrigen Titanen befreit, beziehen sich schon durch ihre Namen auf Naturkräfte oder Naturwesen und zeugen in sechs Paare vertheilt, deren von neuem: Okeanos und Tethys die Flüsse und Quellen, Hyperion und Theia Sonne, Mond und Eos, Kreios und Eurybia (der Starke und die Gewaltige) drei Söhne, Asträos, Pallas und Perses, von denen Asträos mit Eos die drei Winde und den Morgenstern, Pallas mit der Okeanide Styx, den Zelos und die Nike, Kratos und Bia erzeugt, Perses der folgenden Götterschicht vorbehalten wird. Nach diesem Einschub abstrakter Begriffe, folgen dann wieder Zeugungen die theils der Mythologie theils der sichtbaren Natur näher stehen. Von Köos und Phöbe stammen Leto und Asteria; von letzterer und dem Perses Hekate, von Japetos und der Okeanide Klymene Atlas und Menötios, Prometheus und Epimetheus; von Kronos und Rhea endlich Hestia, Demeter und Here, Aïdes, Poseidon und Zeus. Die gleichfalls unter den Titanen aufgeführten Themis und Mnemosyne zeugen nicht weiter und scheinen dagegen mehr als die übrigen in den Kultus übergegangen zu sein. Aber auch die Nacht, eins jener Urprincipe der ersten Reihe, zeugt fort, Moros und Ker, Tod, Schlaf und Träume; Moros zeugt Oizys und die Hesperiden, die Moiren und Keren, Nemesis zeugt das Alter und Eris; und dann wiederum Eris die aus dem Streit hervorgehenden Uebel. Ebenso geht von Pontos, dem ohne Gatten von Gaia erzeugten und mit dieser sich begattenden, das weit verzweigte Geschlecht der Nereiden aus, die sich mit den Okeaniden und andren Titanen verbinden. Ob oder wie weit der (oder die Dichter) diese bunt durcheinander gemischten, — in Form von Zeugungen gekleideten Ableitungen von Begriffen, Naturwesen und Naturkräften in einem früheren Gedichte bereits vorfand, oder ob er was er verschiedenen Ueberlieferungen entnahm, in dieser nichts weniger als folgerechten Form an einander reihte, müssen wir wiederum dahin gestellt sein lassen. Die Angabe eines unkritischen Schriftstellers, [27]) Hesiodus habe den Köos, Krios und

27) Ps. Plut. de Plac. I, 6.

Hyperion erfunden oder eingeführt, ist von geringer Bedeutung und widerlegt sich rücksichtlich des Hyperion durch Homer,[28]) der den Helios selber Hyperion oder anderwärts Sohn desselben nennt.

Mit des Kronos und der Rhea Geschlecht beginnt eine neue Weltperiode. Doch auch Kronos sinnt auf Untergang seiner Nachkommenschaft aus Furcht vor derselben und verschlingt sie, bis Rhea ihm durch List Zeus den jüngstgeborenen entzieht, und nachdem sie, von Uranos und Gaia berathen, ihn in der Verborgenheit einer Grotte des Aegaeon auf Kreta aufgenährt, dieser durch List und Gewalt den Vater nöthigt zuerst den statt seiner ihm gegebenen Stein und dann seine Geschwister zurückzugeben.

Es werden hier also drei Weltperioden unterschieden, die erste, welche schon Chaos und demnächst Eros und Erde, mithin Sonderung eines zeugenden und empfangenden Princips voraussetzt und theils Grundfesten des weltlichen Daseins, theils ungefüge, in die Erde zurückzunehmende Wesen aufführt. In der zweiten löst sich die Gebundenheit durch die hinzutretende Zeit (Kronos) und Bewegung (Rhea). Die Zeugung der Naturbestandtheile schreitet fort, untermischt mit abstrakten Begriffen und mythologischen Wesen. Jedoch auch so kommt es nur zu einer kreisenden Bewegung; die Zeit verschlingt was sie mit der fließenden Bewegung erzeugt hat, bis im jüngsten der Kinder die Kraftthätigkeit zu vollendeter Entwickelung gelangt und nun als nach Zwecken wirkender Geist über die Schöpfung waltet. Aber erst durch Bewältigung der ungefügen Naturkräfte und Naturwesen, die ihm nur gelingt, indem er andre Naturkräfte als Kampfgenossen sich zugesellt, vermag Zeus seine Herrschaft zu begründen und die dritte Weltperiode, die nach Zwecken geordnete, hervorzurufen. Was vorher nur latent, dem Vermögen nach, vorhanden war, greift nun in die neue Weltordnung ein. Vorgesehen ist dieses Eingreifen schon in der Bezeichnung der Potenzen der vorangegangenen Weltperioden. Aus dem Blute der Zeugungstheile des entmannten, fernerer Zeugungen beraubten Uranos sollen demnächst nicht nur die Erinnyen, Melischen Jungfrauen nnd Giganten (Krieg, Gewissensbisse und Geschlechtsluft?), sondern aus dem Schaume

28) Jl. VIII, 481. Od. XII, 176.

auch Aphrodite, begleitet von Eros und Himeros, hervorgehn; und unter den Titanen und ihren Erzeugungen finden sich schon solche die theils zu besonderen konkreten Naturwesen und Kräften werden, wie die drei Winde, Sonne, Mond, Morgenroth und Atlas, wiederum mit Beimischung abstrakter Begriffe, wie Zelos und Nike, Kratos und Bia, die demnächst dem Zeus als seine beständigen Begleiter zugeführt werden, theils schon unmittelbar in der neuen Weltordnung ihre Stelle finden, wie Themis und Mnemosyne, Leto, Eunomia, Prometheus und Epimetheus. Die Vermögen dazu sind vorhanden, aber erst Zeus waltender Geist kann sie zu geordneter Wirksamkeit führen. Wie aber auch er zu seiner Vollendung erst heranreifen oder vielmehr sie entfalten mußte, scheint fast durch die seiner endgültigen Ehe mit der Hera vorangegangenen Verbindungen angedeutet zu werden: mit Metis, demnächst mit Themis, die ihm die drei Horen gebar, mit der Eunomia, der Mutter der Chariten, mit Demeter, der Mutter der Persephone, mit Mnemosyne, die ihm die Musen schenkte, mit Leto, der Mutter des Apollo und der Artemis. Auch gegen neue ungefüge Naturmächte hat Zeus noch zu kämpfen, nachdem er zur Herrschaft gelangt. Gaia hatte vom Tartoros empfangen und geboren Typhos, das Ungeheuer, das der Herrschaft sich bemächtigt haben würde, hätte Zeus es nicht in den Tartaros geschleudert; nur die von diesem erzeugte Gewalt verderblicher Stürme geht in die neue Weltordnung über (V. 820 ff.). Zeus vertheilt dann die Würden unter die nunmehr zu einem geschlossenen Kreise höherer Persönlichkeiten gediehenen Götter (V. 881 ff. vgl. 71 ff.) und gebiert Athena, die weiseste unter ihnen, aus seinem Haupte, damit sie nicht von Metis geboren, die Mutter eines seine Herrschaft bedrohenden Geschlechts werde: eine Gefahr, die Gaia und Uranos ihm enthüllt hatten (V. 886 ff.). So wird also die Möglichkeit eines neuen Wechsels durch noch höhere Entfaltung des göttlichen Princips offen gehalten, wie auch aus dem Prometheusmythus hervorgeht; jedoch nichts desto weniger ist Zeus mit den Vollkommenheiten ausgerüstet, die zur Herrschaft über das Weltall, über Götter und Menschen dienen sollen; die zu dieser Herrschaft erforderlichen geistigen Potenzen erzeugt er theils selber,

theils erwählt er oder begeistigt er dazu solche, die den früheren Weltperioden, jedoch über sie hinausragend, schon angehörten [29]).

Sehr wahrscheinlich daß die Theogonie aus Bruchstücken verschiedener Verfasser besteht, die vielleicht erst im Zeitalter des Onomakritus zusammengefügt worden, und daß sie auch von späteren Interpolationen nicht frei blieb; unverkennbar aber daß eben in den Bestandtheilen, die wir für alt, dem Hesiodus angehörig, zu halten berechtigt sind, jene von Aristoteles den alten Theologen zugeschriebene Weltanschauung sich wieder findet. — Auch daß der Dichter nicht selber Urheber derselben war, scheint mir, Zeller's Einrede (S. 63) ohngeachtet, aus der Art sich zu ergeben, wie von kosmologischen Principien Anwendung gemacht wird: sie zeugt ohngleich mehr von einer zusammenstellenden als von einer ursprünglich schaffenden und eben darum folgerecht fortschreitenden Entwickelung. Zudem finden wir, wie bereits gesagt, wesentliche Bestandtheile dieser Theogonie schon bei Homer. Und überhaupt ist die Mythologie eben so wenig wie die Sprache das Produkt der Dichtung oder eigenthümlicher begrifflicher Reflexion; sie entsteht ihren Hauptbestandtheilen nach aus dem individuellen Volksbewußtsein, wie Schelling, der Hauptsache nach hierin mit Goethe einverstanden [30]), es ausspricht. So bewährt sich also in Hesiodus' Theogonie die Vorstellungsweise einer zugleich mit dem Weltorganismus fortschreitenden Entwickelung des göttlichen Princips, — eine Vorstellungsweise, die der Emanationstheorie des Orients geradezu entgegengesetzt ist und insofern auf die demnächstige philosophische Betrachtung einwirken mußte, inwiefern theils in ihr schon der Trieb hervortritt über Welt und Gottheit und ihr Verhältniß zu einander in solcher Weise sich zu verständigen, daß die erforderlichen Hülfsbegriffe, wie Raum, Zeit, Stoff, bewegende und nach Zwecken wirkende (geistige) Kraft, wenn auch noch in mythischer Form, sich

---

29) Pausan. IX, 29, 2 *Μίμνερμος . . . φησὶν . . θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι, Διὸς παῖδας.*

30) Schellings Phil. der Mythologie. 53. Goethe zur Farbenlehre XXX, 43.

geltend machen, theils die dualistische Richtung, innerhalb deren die griechische Philosophie befangen bleibt, in ihr schon vorgezeichnet sich findet.

Ohne Zweifel gab es außer dem Hesiodischen noch andre Versuche diese Grundvoraussetzung sich zu versinnlichen, wie schon die oben erörterte Stelle des Aristoteles zeigt, in welcher vier verschiedene Principe als uranfänglich erwähnt werden, Nacht, Uranos Chaos, Okeanos. Wir verzichten darauf die hierher gehörigen vereinzelten Angaben durch mehr oder weniger mißliche Vermuthungen zu ergänzen, gleichwie in den an Orpheus' Namen geknüpften Ueberlieferungen das Alte aus den verschiedenen Zeiten angehörigen neueren Zuthaten auszulösen und halten uns an die unbestreitbar alte und in's Einzelne durchgeführte Darstellung des böotischen Dichters. Sie enthält auch die Keime zu einem zwiefachen weiteren Fortschritt des philosophischen Denkens; man beharrte entweder auf dem mythologischen Grunde und Boden und ward nur des Bedenkens inne, welches die Annahme eines der Entwickelung noch bedürftigen göttlichen Princips mit sich führen mußte; oder man entsagte überhaupt der mythischen Auffassungsweise und beschränkte sich zunächst auf die Frage nach dem stoffartigen Urgrunde der Welt, und demnächst nach dem bewegenden Principe. Zu letzterer Auffassungsweise konnte schon die der hesiodischen Theogonie vorangestellte Annahme des Chaos, der Erde und des Eros veranlassen; zu der ersteren mußte ein sich vertiefendes, aber doch immer noch in der mythischen Form befangenes Gottesbewußtsein führen. So entstanden denn fast gleichzeitig einerseits die philosophischen Dichtungen derer, welche Aristoteles als die gemischten oder mittleren Theologen bezeichnet, andrerseits die ersten Versuche einer Physik oder Naturphilosophie.

2. Wenden wir uns zuerst zu den sogenannten gemischten Theologen. Aristoteles führt nur den Pherekydes namentlich auf und seine Vorstellungsweise vermögen wir uns einigermaßen zu verdeutlichen; die sehr vereinzelten und unzusammenhängenden Angaben über den Epimenides sehen wir uns außer Stand zu

einem auch nur einigermaßen zusammenhängenden Bilde zu verbinden.

Pherekydes also der Syrer, (aus der Insel Syros, jetzt Syra) [31]), dessen Blüthezeit gegen 6 Jahrhunderte vor unsrer Zeitrechnung hinaufreichen muß, hatte seine in ungebundener Rede abgefaßte und wohl erst von Späteren Heptamychos (zur Bezeichnung der symbolischen Darstellung der Weltentwickelung in sieben Falten oder Winkeln) benannte Schrift mit den Worten begonnen [32]): „Zeus, Chronos und Chthon waren von Ewigkeit zu Ewigkeit (εἰς ἀεί), der Chthonia aber ward der Name Erde zu Theil, nachdem Zeus ihr ihre Würde verliehen." Also statt Aufeinanderfolge wird von vorn herein die Gleichzeitigkeit der Principien des Zeus, des Chronos und eines Urstoffs ausgesprochen, aber zugleich die Bestimmtheit, die letztere als Erde erhält, auf die Wirksamkeit des Zeus zurückgeführt. Chronos soll dann aus seinem Samen Feuer, Hauch und Wasser erzeugt [33]), d. h. die elementaren Stufen des Daseins sollen im Laufe der Zeit sich gesondert haben, so daß dem Zeus die höhere, wir dürfen wohl hinzusetzen, nach Zwecken geordnete Gestaltung vorbehalten wird. Mit Zeller (S. 64) zu sagen, Chronos oder Kronos sei der der Erde näher stehende Theil des Himmels und die diesen ausfüllenden Stoffe, Feuer, Hauch und Wasser, seine Samen, kann ich mich nicht entschließen. Daß Kronos ursprünglich und durchgängig Himmelsgott gewesen, ist nicht erweislich und würde auch nicht entscheiden; eben so wenig der Sprachgebrauch der Pythagoreer. Wir übergehen die dunklen Angaben über die ferneren Zeugungen der drei Urwesen in fünf Falten (μύχοις) und heben nur hervor, daß Zeus, nachdem er

---

31) Pherecydis fragmenta coll. Fr. G. Sturz. 1824. Preller im Rh. Mus. v. J. 1846 S. 377 ff. und in Ersch und Grubers allgem. Encyklop. III, 22. 240 ff.

32) Diog. L. I, 119. vgl. Damasc. d. princip. p. 384 Kopp, wahrscheinlich nach Eudemus (vgl. p. 383.)

33) Damasc. l. c. Auf weitere symbolische Durchführung unter der Form von Gruben, Höhlen, Thüren und Thoren findet sich nur bei Porphyr. de Antro nymph. c. 31 eine dunkle Hinweisung.

sich in den weltbildenden Eros verwandelt hat[34]), ein großes und schönes Gewand über einen auf Flügeln stehenden (ὑπόπτερος) Eichbaum spannt und die Erde, Ogenos und die Häuser des Ogenos hinein zeichnet oder stickt[35]). Hier also tritt Zeus als der nach Zwecken bildende Gott noch bestimmter hervor, zugleich jedoch, daß er eines schon im voraus unabhängig von ihm vorhandenen Trägers bedürfe, der sinnbildlich als der auf Flügeln ruhende, bewegliche Eichbaum bezeichnet wird. Der böse Schlangengott Ophioneus widerstrebt der Weltbildung und wird von Chronos und seinem Götterheer in anhaltenden und sich erneuernden Fehden nach dem Uebereinkommen bekämpft, daß der Besiegte in den Ogenos (die Meerestiefe) fallen, der Sieger den Himmel inne haben solle[36]). Nicht Zeus selber überwältigt ihn, sondern Chronos, d. h. im Laufe der Zeit soll er überwältigt werden; denn wie könnte man annehmen daß das Böse und Uebel von vornherein und für immer überwunden worden sei? (Unmöglich kann Chronos hier als Himmelsgott gefaßt werden). Doch scheint ein endlicher Sieg des Zeus über das Böse und über Chronos in allerdings dunklen Andeutungen in Aussicht gestellt zu werden[37]), also wohl ein vollkommenes, unzeitliches Dasein. Ob der Schlangengott Ophioneus orientalischer Ueberlieferung entlehnt sei, läßt sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden; bestimmte Anhaltspunkte für solche Zurückführung fehlen bis jetzt. Was aber für uns von größerer Bedeutung ist, diese Bruchstücke, wie abgerissen auch, bestätigen vollkommen was Aristoteles als Merkmal der mittleren oder gemischten Theologie hervorhebt: sie setze das göttliche Princip als das Uranfängliche, keiner Entwickelung bedürftige. Die Verwandlung des Zeus in Eros bezeichnet nur, mit Rückgang auf alte Ueberlieferung, die als Liebe waltende Kraftthätigkeit des Zeus.

---

24) Procl. in Plat. Tim. 155.

35) Clem. Alex. Strom. VI. 621, a. vgl. p. 642, a und Max. Tyr. Dissert. XXIX, 304 Davis.

36) Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 303. vgl. Euseb. Praep. evang. II, 20 Max. Tyr. l. l.

37) S. Preller im Rh. M. Anm. 14. 15.

Bei Homer dürfen wir Entscheidung weder für die eine noch für die andre theologische Auffassungsweise suchen. Als dunkler Hintergrund nur erscheinen in den homerischen Gedichten die Sagen von vorweltlichen Potenzen, wie von den Titanen und Kronos; eingreifend in die Handlung treten blos die olympischen Götter hervor, — keineswegs ohne menschliche Schwächen, von Liebe und Haß in ihren Handlungen geleitet, wie wir es bei Menschen finden, und doch wiederum weit erhaben über das menschliche Dasein. Sie sehen, wissen und vermögen Alles, sind der Urquell der Gaben der Menschen, lenken ihre Schicksale, und die Vollkommenheiten, die sich bei den übrigen Göttern vereinzelt finden, haben in Zeus und demnächst in Pallas Athene, seiner unmittelbarsten Zeugung, zur Einheit sich zusammengeschlossen; diese sind die Träger und Gipfelpunkte der göttlichen Macht und Vollkommenheit. Auch ist die göttliche Macht nicht einem blindwirkenden Schicksale unterworfen, vielmehr Aesa oder Moira sollen Töchter des Zeus oder des Dämon sein [38]). — Doch beschränken die Götter einander noch gegenseitig; die Einheit tritt hinter der Mannichfaltigkeit zurück. Antrieb zur philosophischen Forschung konnten die homerischen Gesänge dem alten unbefangen sie auffassenden Griechengeiste nicht gewähren, wohl aber Gegensatz gegen eine so bunte, mit menschlichen Schwächen behaftete Götterwelt hervorrufen. Und so richtet denn die Philosophie sehr bald gegen sie ihre Angriffe, die noch bei Plato mit solcher Heftigkeit hervortreten, daß darüber die Natur und die Richtung der epischen Dichtung übersehn wird. In ähnlicher Weise verhält sichs mit Hesiodus, und in der That konnte auch der bei ihm hinzukommende Glaube an Dämonen und an die Inseln der Seligen als Sitz der Heroen, jene Anstände nicht beseitigen.

3. Eine Reihe von Jahren hindurch war die Poesie der Griechen episch geblieben; Homer begeisterte die Dichter und gab ihnen Stoff. Der epischen Verherrlichung der Heroen schloß unmittelbar der Hymnus sich an, und der Hexameter war nicht minder geeignet die Thaten der Götter als die der Heroen zu besingen. Auch die

38) S. Welckers Mythol. I, 187.

theogonische Dichtung mußte sich seiner bedienen, und als Hesiodus von den Freuden, Sorgen und Mühen des Landbaues in seinen Werken und Tagen zu singen unternahm, fand er im epischen Versmaß die geeignete Form. Anders, als das Bedürfniß erwachte die Ereignisse und Verwickelungen der Gegenwart in den Kreis der Poesie zu ziehen, in ihr die Gluth der persönlichen Empfindungen und Gedanken auszusprechen und zu veredeln. Dazu bedurfte es einer reicheren Mannichfaltigkeit des Versmaßes, und so entstanden nach und nach der dem Hexameter in der Elegie hinzugefügte Pentameter, das jambische, trochaische und die große Fülle äolischer und dorischer Metren, je nach Verschiedenheit des Gegenstaudes und der begleitenden Stimmung, mit der Feinheit des hellenischen Sinnes angewendet. Aber diese Erweiterung des Umfangs der Poesie mußte Vertiefung der Gefühle und Gedanken zur Folge haben.

Das Bestreben das sittliche und religiöse Bewußtsein zu läutern scheint schon bei den älteren Dichtern der neuen Aera hervorgetreten zu sein; nur so konnte wohl Plato Archilochus den weisesten der Dichter nennen, wenngleich wir den bestimmtern Sinn dieses Lobes aus den Bruchstücken des Dichters uns nicht hinlänglich zu verdeutlichen vermögen. Wie aber später das mehr und mehr sich entwickelnde philosophische Bewußtsein bei Pindar und in der dramatischen Dichtung mehr oder weniger seinen Wiederklang fand, wird sich demnächst Gelegenheit finden kurz hervorzuheben. Von jener Vertiefung des Bewußtseins kurz vor oder gleichzeitig mit den ersten Versuchen den Grund der Dinge zu begreifen, zeugt auch das ebenda hervortretende Bestreben die kosmo-theogonischen Ueberlieferungen einerseits zu sammeln oder zu gestalten (Onomakritus ist ein wahrscheinlich jüngerer Zeitgenosse des Thales), andrerseits sie in der Weise der mittleren Theologen auszubilden. Nicht minder zeugt davon was uns von dem Wechselverkehr der sogenannten sieben Weisen berichtet wird. Das Thatsächliche darüber festzustellen waren schon Demetrius Phalereus und Dikäarchus bestrebt gewesen. Ersterer hatte Ol. XLIII, 3 (das Archontat des Damasius) als Beginn derselben bezeichnet, letzterer die sogenannten

Weisen als Gesetzgeber und Männer von Einsicht, im Unterschiede von Philosophen, gekennzeichnet[39]). In allen im Uebrigen von einander abweichenden Verzeichnissen werden als solche Weise, deren schon Plato sieben aufzählt[40]), Thales, Solon, Bias von Priene und Pittakus, der auf zehn Jahre gewählte Aesymnet von Mitylene genannt, und nächst diesen von den meisten, Periander, der Tyrann von Korinth, Kleobulus von Lindus und Chilon der Lakedämonier ihnen hinzugefügt, — lauter Männer von hervorragender Stellung. Des Bias sprichwörtlich gewordener Beredtsamkeit erwähnt schon Hipponax, des Aristodemus, gleichwie des Pittakus, der mit letzterem zerfallene Alkäus, und Pindar rühmt als Spruch der Weisen das: Nichts zu viel[41]). Die Sage von dem Dreifuß, der dem weisesten unter ihnen habe zu Theil werden sollen, sowie die Siebenzahl, und daß Sprüche derselben am Tempeleingange in goldener Schrift eingegraben waren, scheint auf Beziehung zum delphischen Orakel hinzuweisen[42]). Die Mahnungen zum Maßhalten, zur Selbsterkenntniß, zur Tugend im Unterschiede von der Lust, zur Erhebung des Geistes über den Leib, zur Achtung vor dem Volk[43]) und Aehnliches, bezeichnen die Art und Richtung der Weisheit dieser Männer. Der Versuch, den schon Demetrius Phalereus gemacht und Andre wiederholt hatten, solche Sprüche zu sammeln und je auf ihren Urheber zurückzuführen, konnte wohl nur sehr theilweise gelingen, und was uns davon aufbehalten ist, zeigt das Mißliche desselben. Diese Sammlungen enthalten unbezweifelt manches Neuere dem Alten beigemischt. Eine eindringliche kritische Behandlung des Ueberlieferten wird noch vermißt. Die metrisch gefaßten

---

39) Diog. L. I, 22. 40.

40) Plat. Protag. 343, a.

41) Hippon. bei Bergk (Poetae lyr. graeci) fr. 79. — Alcaeus ib. fr. 50. 37. — Pind. fragm. XI, 201. mit Dissens Anm.

42) Curtius' griech. Gesch. I, 425 f. vgl. Plat. Protag. 343, a.

43) *μηδὲν ἄγαν — τὸ μέτρον ἄριστον — γνῶθι σεαυτόν — αἱ μὲν ἡδοναὶ θνηταὶ αἱ δ'ἀρεταὶ ἀθάνατοι — ἡδονὴν φεῦγε· αὕτη λύπην τίκτει — νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦ — τὸν τοῦ δήμου ἐχθρὸν πολέμιον νομίζειν.*

Sprüche sind, wenn auch ächt, wenig bezeichnend[44]). Wie jene Weisen im Verkehr mit einander zu ihren körnigen Sprüchen gelangten und sie schärften, veranschaulicht uns einigermaßen die an Mimnermus gerichtete Mahnung des Solon, nicht das sechzigste Jahr als Lebensziel zu setzen, und mehr noch, wie Simonides den Ausspruch des Pittakus, schwer sei es tugendhaft sein, durch die Worte steigert: „Gott allein mag der Ehre theilhaft sein; dem Menschen ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, welchen ein rathloses Schicksal darniederwirft"; oder wie er die übermäßige Verherrlichung einer Statue in einem Sinngedichte oder Ausspruche des Kleobulus, durch die Entgegnung zurückweist: „Alles ist geringer als die Götter; einen Stein zerbrechen auch sterbliche Hände"[45]).

Aehnliche Sprachweisheit finden wir auf mannichfache Lebensverhältnisse angewendet, vorzüglich in den Bruchstücken des Solon. Ueberzeugt von der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, tritt er dem Wahne derer entgegen, welche selbstverschuldete Uebel auf Fügung der Götter zurückführen, oder die nicht eingedenk seien, wie Zeus das Ende (die Erfüllung von Allem) im Auge habend, wenn auch spät, an dem Uebelthäter oder ihrem Geschlechte das Böse räche, und daß Dike schweigend des Geschehenden und Gewesenen kundig, im Laufe der Zeit die Strafe verhänge[46]). Nicht minder macht er das Mittelmaß als Norm der von ihm gepriesenen Wohlgesetzlichkeit (εὐνομίη), und zwar in Beziehung auf seine eigne Gesetzgebung[47]), geltend. Und wie sein darauf bezügliches Gedicht von dem Bedürfniß zeugte über Zweck und Richtung seiner Gesetzgebung erläuternd sich auszusprechen, so hatten auch Zaleukus und Charondas ihren Gesetzen befürwortende Prooemien vorange-

---

44) s. d. Sammlungen bei Orelli, Opuscula Graecor. veterum sententiosa I, 138 ff. u. b. Mullach, Fragm. Philosophorum graecorum I, 203 ff.

45) Solon. fr. 20 Bergk. — Plat. Prot. 339, bei Bergk fr. 5. — Diog. L. I, 89 b. Bergk fr. 57.

46) Sol. fr. XI, 1 vgl. IV, 1. — XIII, 17. 75. — IV, 14.

47) ib. IV, 31. V. 5. VI.

stellt[48]). Man sah ein, daß es der Verständigung über die Satzungen bedürfe.

Die Dichter des Solonischen und des vorangegangenen Jahrhunderts sprechen in ähnlichem Sinne, nur minder rein, sich aus. Klagen über die Vergänglichkeit des Irdischen, namentlich der Freuden der Jugend, über die Beschwerden des Alters, über die Unzuverlässigkeit und Schlechtigkeit der Menschen, über die Tücke des Schicksals, und Mahnungen, der Freuden des Lebens zu genießen, kommen bei ihnen hinzu. Doch darf man wohl sagen, daß das religiöse und sittliche Bewußtsein noch vor dem Anfange der philosophischen Theorien mit den Zeichen lebendigerer, das Leben durchdringenderer Ueberzeugung bei jenen Dichtern hervortritt als im vorangegangenen Epos, und daß bei ihnen Ergebung in den Willen der Götter hinzukommt, auch wenn er noch hin und wieder als Fügung der Moiren oder Keren bezeichnet wird[49]). So preist Archilochus das mannhafte Dulden als Gegengewicht gegen die Uebel, mahnt des Glücks sich zu freuen, die Uebel ohne Ungeduld zu tragen, eingedenk des den Menschen beschiedenen Wechsels[50]); er getröstet sich der schrankenlosen Allmacht des Zeus, der die guten und bösen Werke der Menschen schaue, ja über das Thun der Thiere walte, und auch die Strebungen der schwachen Menschen lenke, deren Gedanken durch ihre Begegnisse bestimmt würden. Den Göttern sollen wir daher Alles anheimstellen[51]). Aehnliches über die Allmacht des Zeus finden wir bei Simonides von Amorgos und Terpander, und bei ersterem zugleich Mahnung zu standhafter Ausdauer im Mißgeschick[52]). Alkman sucht den Begriff der Tyche (des Zufalls) mit dem der göttlichen Fügung auszugleichen,

---

48) Cic. de Legg. II, 6. de legis laude dicam, quod idem Zaleucum et Charondam fecisse video.

49) Mimnerm. fr. II, 5. Archil. 15.

50) Archil fr. 9, 5 *κρατερὴ τλημοσύνη*. — 68, 6 *ῥυσμός*.

51) Arch. fr. 76 — 87. — 72. *τοῖος ἀνθώποισι θυμός, κτλ.* — 58 *τοῖς θεοῖς τιθεῖν ἅπαντα.*

52) Simon. 1. Terpander 1.

indem er sie Tochter der Prometheia (des Vorbedachts) und Schwester der Eunomia und Peitho (der schönen gesetzlichen Ordnung und der Ueberredung) nennt, und bei Sappho finden wir inmitten heißer Liebesglut, Anerkennung des unbedingten Werthes der Tugend und der Keuschheit[53]).

Begriffliche Entwickelung des sittlichen Bewußtseins ward zunächst geweckt durch das tief gefühlte Bedürfniß nach sittlicher Staatsordnung. Die schöne Gesetzlichkeit (Eunomia), welche Solon besang und zu begründen bestrebt war, wird auch sonst noch in dieser Periode gepriesen, mochte sie nun, wie von Phokylides im demokratischen, oder im aristokratischen Sinne gefaßt werden, wie von Theognis. Nur von der Gnomendichtung des letztern ist uns eine zur Charakteristik einigermaßen zureichende Anzahl von Bruchstücken aufbehalten worden. Der Tugend nachzustreben mahnt er und zur Gerechtigkeit Liebe zu fassen (V. 465). Auch gezwungen lehrt er, soll man nichts Böses thun (V. 1051), und gerade seien immer die Handlungen der Guten (V. 1026). Die Wahrheit preist er als das gerechteste der Dinge (V. 1228) und will nichts Schönes (Gutes) dem Manne zugestehn, dem Lüge anklebt (V. 609), Keine Sorge soll uns näher stehn als die für Tugend und Weisheit. Doch weder gut noch böse ist der Mann ohne Hülfe des Dämon (V. 166. 172). Als Spruch der Musen führt er an, wer nicht schön, sei auch nicht lieb (V. 17), und dem Gerechten, sagt er, sei nichts herrlicher als das Wohlthun (V. 547). Auch die Frage muß er sich aufgeworfen haben, wie man der Tugend sich versichert halten könne? und er antwortet, wenn man an bösen Werken weder leidend noch thätig sich betheilige (1177). Nicht aber soll man sich rühmen hoch in der Tugend zu stehn (129); tadellos sei keiner der Menschen hienieden (799, 902). Nicht zwar schlecht von Geburt sind die Menschen, aber mit schlechten in Freundschaft verbunden, lernen sie schmähliche Thaten und Worte und Uebermuth (305). Ganz im Sinne des griechischen Begriffs vom Staate preisen Phokylides (fr. 17) und Theognis (V. 147)

---

53) Alcm. fr. 55. — Sappho, fr. 80. 101. — 29.

in gleichlautenden Versen die Gerechtigkeit als Inbegriff der Tugenden, und das Maßhalten [54]); doch letzterer zugleich die Frömmigkeit, der die Hoffnung (Ἐλπίς) folge; auch warnt er vor dem gottlosen Meineide (1195), gleichwie vor dem Uebermuth, dem von der Gottheit dem Menschen zuerst gesendeten Uebel (151. 541). Nicht minder tritt der Begriff der Besonnenheit (σωφροσύνη) hervor (754), nur freilich mit der Klage, daß auch der Besonnene fehle und dem Unbesonnenen oft die Meinung folge (Gelingen zu Theil werde), und obgleich schlecht, er zur Ehre gelange (665). Ueberhaupt vermag Theognis' bewegliches und leidenschaftliches Gemüth nicht gleichwie Solon, die bei ihm sich aussprechenden sittlich religiösen Ueberzeugungen fest zu halten. Zwar auch er ermahnt zur Ausdauer in schlimmen wie in guten Fügungen [55]) und getröstet sich der geraden Gerechtigkeit der unsterblichen Götter (329), aber klagt daß Gott dem bös handelnden Gelingen verleihe und Rettung aus der Thorheit (589), daß auch Wohlberathene mit schlimmen Dämon zu kämpfen haben (162); und häufig zeigt sich Unmuth über die vermeintliche Ungerechtigkeit des Schicksals oder der Götter [56]), sowie über die Unstätheit des Glücks (577) und über das dem Menschen versagte Vermögen zu erkennen was den Göttern wohlgefällig (381). Ja, Verleitung zum Irrthum wird dem Dämon beigemessen (404). Mit selbstischer Ueberhebung (447) hält er die Welt für durch und durch verderbt und vermag auch nicht zum Vertrauen zu Freunden zu gelangen. Rachedurst ist ihm mit Archilochus und A. gemein.

Wenn ich sage daß in dieser Periode das sittlich religiöse Bewußtsein sich vertieft habe, so bin ich weit entfernt zu behaupten, die auftauchenden reineren Vorstellungen seien folgerecht festgehalten, oder gar zum Volksglauben geworden. Die Götter bleiben menschlicher Natur [57]) bis sie der Wahrheit der geoffenbarten Religion

54) Phocyl. 12. Theogn. 220. 231. 335. 401. 479. 543. 614. 678. 876. 945.

55) v. 320. 355. 441. 555.

56) 289. 315. 345. 660. 683. 713.

57) ἀνθρωποφυεῖς, Herod. I, 131.

weichen müssen. Weder ihre Ewigkeit noch ihre Glückseligkeit ist eine unbedingte, wenngleich die Menschen im Unterschiede von ihnen Tagesfliegen heißen. Doch tritt bei den ernstern Dichtern dieser und ohngleich mehr noch der unmittelbar darauf folgenden, schon in die Anfänge der Philosophie hinüberreichenden Periode des Pindar und der attischen Tragiker die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, ihr Allwalten in Bezug auf Sinnesart und Schicksale der Menschen, mit Zurückführung der Moira und Aesa auf den Beschluß der Götter oder auf Zeus, schon viel bestimmter als früher hervor, und damit die Ahndung, wenn auch nicht der deutliche Begriff, einer heilig und gerecht waltenden Vorsehung. Daran aber schließt sich allmählig der in jener Periode noch gar nicht zur Geltung gelangende Glaube an gerechte Vergeltung nach dem Tode. Nur den Meineidigen oder Frevler an den Göttern soll bei Homer nach dem Tode Strafe treffen [58]). Wie sie aber an den körperlosen Schatten, denen nur der Genuß des Opferblutes vorübergehend Sprache und Bewußtsein zurückbringen kann, sich vollziehen soll, darüber scheint der Dichter sich nicht Rechenschaft gegeben zu haben. Er mußte dazu besondere Ausnahmsfälle voraussetzen, gleichwie er die Fortdauer der Besinnung des Tiresias und was er von den Tyndariden, von Menelaus und Rhadamanthys, oder vom Herakles dichtete, auf besondere Gunst der Götter zurückführte [59]). Die Vorstellung vom Elysium, das Homer nur einzelnen Begünstigten vorbehält, erweitert sich bei Hesiodus zu dem Begriff der die Heroen in sich aufnehmenden Inseln der Seligen, und der Glaube an Dämonen als einer Uebergangsstufe vom sterblichen zum unsterblichen Dasein, tritt vermittelnd ein. Während bei Homer die Seele von dem leiblichen Dasein, als dem Selbst des Menschen, unterschieden wird, hatte heilige Sage das Erdenleben als eine Gefangenschaft, den Leib als Grab der Seele bezeichnet [61]) und

58) Jl. III, 278. Odyss. XI, 575.

59) Odyss. XI, 297. — IV. 561. XI, 600.

60) Hesiod. Op. et Dies 159 ff. — 120 ff. 139 f. 250 ff.

61) ob. S. 20, 20.

mahnte die Seele zu reinigen und zu erheben[62]). Aehnliches finden wir bei den Orphikern, und in dieselbe Periode (des siebenten und sechsten Jahrh. v. Ch.) fällt auch die Verbreitung der eleusinischen Mysterien, die durch Weihen, symbolische Handlungen und Schaustellungen, nicht durch Lehren, den Glauben an Unsterblichkeit der Seele und an Vergeltung nach dem Tode, aufs eindringlichste zu wecken oder nähren wußten. Der homerische Hymnus an die Demeter ist schwerlich später als um die dreißigste Olympiade entstanden[63]).

62) Plat. Phaedo 62, b. Cratyl. 400, c. Charmid. 156, d.

63) S. vor Allem Welcker's griech. Götterlehre II, 511 ff. und das Zeugniß des Aristoteles bei Synesius ib. 536, 1.

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Um zu einer der thatsächlichen Entwickelung entsprechenden Gliederung der ersten Periode der griechischen Philosophie zu gelangen, dürfen wir nicht Unterschiede zu Grunde legen, die erst in späterer Zeit aus einander treten und wovon in jener Periode sich kaum die ersten Spuren finden. So aber verhält sichs mit dem Unterschiede von Realismus und Idealismus; er läßt sich nicht einmal in der nachsokratischen Philosophie als Grund oder Merkmal verschiedener Richtungen betrachten, geschweige denn in der ersten Periode. Darin kommen alle ihr angehörigen Richtungen überein, daß sie den Principien, zu denen ihr Denken sie führt, Realität, eine von unsrem Denken unabhängige Wirklichkeit, unbedenklich beilegen. Eben so wenig können wir, nach dem Vorgange alexandrinischer Historiker, die verschiedenen philosophischen Richtungen auf die ursprünglichen Stammverschiedenheiten der Jonier und Dorier zurückführen; wie sehr diese auch die verschiedenen Dichtungsarten bestimmt haben mögen, — in der Philosophie werden sie mehr und mehr durch die Wechselbeziehungen, die schon früh unter den verschiedenen Theorien nachweislich sind, ausgeglichen und lassen sich kaum in den Anfängen derselben feststellen.

An ihre Stelle treten die treibenden Momente fortschreitender Entwickelung der Begriffe. Nicht blos die Urheber der Physiologie sind Jonier, sondern eben so Pythagoras und Xenophanes, die Urheber zweier Richtungen, an deren Fortbildung zugleich Dorier und Jonier sich betheiligen. Auch Empedokles, Demokrit und Anaxagoras werden zu ihren Annahmen nicht durch Stammeigenthümlichkeit, sondern durch die Aufgaben geführt, welche im Laufe der philosophischen Entwickelung nach und nach hervorgetreten waren.

Die Philoſophie ging, wie Ariſtoteles [1]) es treffend bezeichnet, von der Frage nach dem Grunde der Dinge aus, woraus Alles werde und worin Alles wiederum ſich auflöſe, und wähnte zuerſt dieſen Grund innerhalb des Werdenden und ſich Verändernden finden zu können. Bald aber ward ſie über das Erſcheinende hinausgeführt, inne werdend, daß alles Werdende ja nur eine beſondere Beſtimmtheit des inhaftenden Grundes ſein könne. Schon Anaximander, der zweite in der Reihe der joniſchen Phyſiologen, bezeichnet ihn als das von aller beſonderen Beſtimmtheit freie Unendliche oder Beſtimmungsloſe. Heraklit ſetzt, um dieſen Begriff denkbar zu machen, an ſeine Stelle den der Bewegung, als reiner Kraft des Werdens. Er beginnt eine neue Epoche der Entwickelungen und erhebt ſich in der Ableitung der Erſcheinungen aus dieſem Princip wie in der Faſſung deſſelben weit über ſeine Vorgänger. Aber nur Verſchiedenheit in der Darſtellung ſeiner Theorie, nicht weiterer Fortſchritt hätte ſtatt finden können, wäre nicht der Begriff des dem Werden undurchdringlichen Seins hinzugetreten; und in der That hatte ſchon vor ihm Xenophanes die Nothwendigkeit der Vorausſetzung eines ſolchen Seins mehr gefühlt als deutlich erkannt. Die begriffliche Erkenntniß dieſer Nothwendigkeit führt Parmenides und die ihm folgenden Eleaten zur Enthüllung des Widerſpruchs zwiſchen dem ſchlechthin beharrlichen Sein und dem Werden. Durchdrungen von der Denknothwendigkeit, ein ewiges, dem Werden nicht unterworfenes Sein vorauszuſetzen, entſchließen ſie ſich die in ſtetem Wechſel begriffene Welt der Erſcheinungen zum Schein herabzuſetzen: — ein Vorſpiel des neueren engliſchen Idealismus, aber auch nur ein Vorſpiel; ſie halten die Vermittelung des Widerſtreits darum für ohnmöglich, weil ſie, wie Ariſtoteles bemerkt, ihr einiges Sein doch wiederum in der Weiſe der

1) Metaph. I, 3. 983, b, 8. — Daß Ariſtoteles die Pythagoreer den Joniern gegenüber ſtellt und von beiden die Eleaten ſondert, zu den Joniern aber auch Anaxagoras, Empedokles und Demokrit rechnet, habe ich in m. Handbuche I, 106, a nach Phys. I, 2. 5, 4 de Caelo III, 1, und Metaph. I, 5. 3. 4 nachgewieſen.

Weſenheit des ſinnlich Wahrnehmbaren faſſen [2]). Die nächſte Aufgabe mußte ſein, an einer Vermittelung der Begriffe des Seins und des Werdens ſich zu verſuchen, d. h. ein Seiendes in der Welt der wandelnden Erſcheinungen nachzuweiſen. Die Löſung dieſer Aufgabe unternahm zuerſt Empedokles; indem er aber neben ſeiner Vierheit qualitativ unveränderlicher Elemente, die bewegenden Kräfte ſelbſt wiederum als ein Seiendes faßte, veranlaßte er einerſeits Anaxagoras an die Stelle derſelben als höheren Begriff der Kraft, den Geiſt zu ſetzen, in ſeiner Unabhängigkeit von all und jeder Beſtimmtheit des Stoffes, und dieſen als das unwandelbar Seiende in einer unendlichen Mannichfaltigkeit ewiger, je qualitativ beſtimmter Stofftheilchen zu ſuchen; andrerſeits rief er die Verſuche der Atomiker hervor, alle Veränderungen auf bloße Miſchung und Sonderung letzter untheilbarer Stofftheilchen zurückzuführen und daraus die Allheit der Erſcheinungen, geiſtiger wie ſtoffartiger, abzuleiten. Der Verſuch mit Außerachtlaſſung des Begriffs eines unveränderlichen Seins zu der Vorausſetzung eines einigen und zugleich kraftthätigen Urſtoffs zurückzukehren, wie der des Apolloniaten Diogenes, iſt eine in die weitere Entwickelung der Philoſophie nicht eingreifende Epiſode. — Aber ſchon vor der Zeit des Heraklit war durch Pythagoras eine neue Entwickelungsweiſe angebahnt worden, die von ſittlich religiöſen Zwecken ausgehend, zu der Annahme führte, das Princip der Dinge und ihrer Veränderungen finde ſich in der Zahl: ſie ſei die inhaftende Weſenheit der Dinge und Grund ihrer Beſtimmtheiten und Veränderungen; denn ihre Verhältniſſe ſeien ohne Täuſchung (ſchlechthin gewiß) und ohne ſie ſei das Sein der Dinge nicht denkbar. Aus der Begründungsweiſe dieſer Annahme ergibt ſich daß hier zuerſt die Frage nach der Gewährleiſtung für die Wahrheit unſrer Erkenntniſſe auftauchte. Doch auch hier ſuchte man das Kriterium für die Wahrheit der Erkenntniſſe noch nicht im Begriff, ſondern in einem vermeintlich der Welt der Erſcheinungen inhaftenden, ſie bedingenden und in ihr nachweislichen Schema. Während jedoch

2) Ar. de Caelo III, 1. 298, b, 21 vgl. Metaph. IV, 5. 1010, 1.

die andern Richtungen und ihre Entwickelungen in solchem Verhältniß zu einander stehn, daß die nachfolgenden von den vorangehenden bedingt werden, bleibt der Pythagoreismus, wenngleich mehr oder weniger gekannt, ohne erheblichen Einfluß auf die übrigen Richtungen. Endlich lösen die bisherigen philosophischen Bestrebungen in ein sophistisch selbstisches Spiel mit Begriffen sich auf; an die Stelle des lauteren Strebens nach Wahrheit, tritt der Versuch das bloße Dafürhalten des Subjekts und seine selbstischen Zwecke mit den Mitteln begrifflicher Gewandtheit zur Geltung zu bringen.

Demnach werden wir 1) von der ältern jonischen Physiologie, mit Einschluß der heraklitischen Lehre; dann 2) von den Eleaten, 3) von den Versuchen zu handeln haben den Gegensatz zwischen Sein und Werden zu vermitteln; 4) von der pythagoreischen Lehre und 5) von den Sophisten. Von der in meinem Lehrbuche beobachteten Abfolge gehe ich also, und schon in einer Reihe von Jahren, darin ab, daß ich die Eleaten zwischen die älteren Jonier und diejenigen Physiologen (so bezeichnet Aristoteles diese wie jene) stelle, die an der Vermittlung zwischen den Lehren vom unbedingten unveränderlichen Sein und vom ewigen Werden sich versuchen.

Zeller dagegen faßt die älteren Jonier mit den Eleaten und Pythagoreern im ersten Abschnitte zusammen, Heraklit mit Empedokles und den folgenden Vermittlern, im zweiten Abschnitt und läßt die Sophisten im dritten folgen. Die älteren Jonier sollen ihm zufolge von der Annahme ausgegangen sein, daß alles besondere Sein nur eine eigenthümliche Form des allgemeinen Seins sei, und dieses noch unmittelbar als Stoff gefaßt haben; wogegen die Eleaten und Pythagoreer gleichfalls die Frage nach dem Sein, nicht die nach dem Werden, zu Grunde legend, es einerseits als das schlechthin unsinnliche Sein des Gedankens, andrerseits als die allgemeine Form des Sinnlichen, d. h. als die Zahl näher bestimmt hätten. Erst mit Heraklit soll die Frage nach dem Sein in die nach dem Werden und seine Stufen übergegangen sein. Aber 1) die Voraussetzung daß jene drei Richtungen nur ein ruhendes Sein gesucht hätten, widerspricht wie dem oben angeführten Zeug-

nisse des Aristoteles, so den Lehren jener drei Richtungen, vorzüglich, jedoch nicht ausschließlich, der der jonischen Physiologen; 2) nicht der Unterschied des Sinnlichen und Unsinnlichen liegt dem Gegensatz der Eleaten gegen die Jonier zu Grunde, sondern das Innewerden daß Veränderung ein Sein voraussetze und die Ueberzeugung von der Unveräußerlichkeit dieses Begriffs, veranlaßt die Eleaten ihn, gegen den Widerspruch der wechselnden Welt der Erscheinungen, in seiner ganzen Schärfe aufrecht zu halten; 3) kann nicht eingeräumt werden daß die Frage nach dem ruhenden Sein die Zahlentheorie der Pythagoreer hervorgerufen habe. So wie aber Zeller nach keineswegs nachweislicher Uebereinstimmung jene drei Reihen verbindet, so trennt er 4) auch was nach inneren Beziehungen aufs engste verbunden ist; Heraklit hat im Anschluß an die jonischen Physiologen, zunächst an Anaximander, nur den letzten Schritt auf der Bahn gethan, die sie eröffnet hatten. Ebenso läßt er, indem er Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker ausschließlich dem Heraklit anschließt, ihre Beziehungen zu den Eleaten und ihr Bestreben außer Acht, die Lehre vom ewigen unveränderlichen Sein mit der vom ewigen Werden zu versöhnen.

Endlich hat man die drei Hauptrichtungen der vorsokratischen Philosophie auch wohl nach den drei Hauptzweigen der Philosophie unterschieden, und mit Recht werden die Jonier, Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker mit einbegriffen, als Physiker oder Physiologen schon von Aristoteles bezeichnet, und bei den Pythagoreern und Eleaten die Anfänge der Ethik und Dialektik gesucht[3]). Aber auch nur die ersten Anfänge dieser beiden Disciplinen finden sich bei ihnen, während sie, gleichwie die jonischen Physiologen, ihr Hauptaugenmerk auf die Erkenntniß der Natur der Dinge gerichtet hatten.

Wo aber finden wir die Anfangspunkte der Philosophie? Aristoteles nennt den Thales Führer solcher Philosophie[4]), d. h. zunächst der jonischen Physiologie, ohne Zweifel weil dieser seine

---

3) Magna Mor. I, 1. Aristot. b. Diog. L. IX, 25.

4) Ar. Metaph. I, 3 ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας.

Annahme zuerst zu begründen versucht hatte. „Nachdem auch viele andre vorangegangen", fügte Theophrast[5]) hinzu, und Plato[6]) stellt ihn mit Anacharsis auf eine Linie; gehörte ja auch Thales den sogenannten sieben Weisen an. Diogenes Laertius[7]) läßt, ohne Zweifel nach dem Vorgange alexandrinischer Historiker, die Reihe jonischer Physiologen erst mit Anaximander beginnen, wahrscheinlich weil dieser erst sein Princip über das Gebiet des Sinnlichwahrnehmbaren erhob und zuerst seine Lehre in einer Schrift entwickelt hatte. Jedoch setzt seine Theorie Anfänge voraus, wie wir sie bei Thales finden. Wir beginnen daher mit ihm, wenngleich er augenscheinlich über das Mittelgebiet zwischen wissenschaftlicher Begründung und der den sogenannten sieben Weisen eigenthümlichen Reflexion sich noch nicht erhoben hatte. Wenn aber alexandrinische Historiker, denen Diogenes von Laerte folgt, vom Thales an bis auf Anaxagoras und die Atomiker, mit Einschluß derselben, eine ununterbrochene Reihenfolge von Lehrern und Schülern annahmen, so ließen sie nicht nur die nachweislichen sondern auch die möglichen chronologischen Verhältnisse außer Acht, und ebenso die Abhängigkeit der späteren jonischen Physiologen von der eleatischen Lehre.

5) Simpl. in Ar. Phys. f. 6 πολλῶν καὶ ἄλλων προγεγονότων.
6) Plato de Rep. X, 600, a.
7) Diog. L. I, 13 vgl. II, 1.

Erster Abschnitt.

Die ältere jonische Physiologie.

Die Anfänge der Philosophie finden wir in dem gesegneten Jonien, der Wiege der Dichtkunst, und zwar in der Stadt, deren achtzig Kolonien über einzelne Küsten des Mittelmeeres, über die Propontis und das schwarze Meer sich erstreckten. Mit demselben Rechte und wahrscheinlich auch aus gleichem Grunde, mit und aus welchem Aristoteles die Anfänge der Physik auf Thales zurückführte, betrachtete Eudemus der Rhodier ihn als Urheber der Geometrie und Astronomie, und ließ, obgleich nur die ersten Anfänge der Geometrie auf ihn zurückführend, in Uebereinstimmung mit Herodot und vielleicht noch ältern Schriftstellern, ihn eine Sonnenfinsterniß voraussagen[1]), die nach Oltmanns Berechnung in das J. 609 v. Ch., nach Airy's in d. J. 585 gefallen sein würde[2]). Wie er zu solcher Vorhersicht in Stand gesetzt worden, ob durch Benutzung babylonischer Ueberlieferungen, oder wie sonst, bleibt ungewiß. Zufolge der Angaben des Herodot[3]) rieth er dem Krösus

---

1) Diog. L. I, 23. vgl. 27. Simplic. in Arist. Categ. Schol. 65, 30 Apulei, Florid. IV, 38 Beroald. — Auf die ihm von Herodot (I, 74) und Eudemus bezeugte Vorhersagung einer Sonnenfinsterniß scheint Diog. L. I, 23 auch die ihm von Xenophanes, Heraklit und Demokrit zu Theil gewordenen Lobsprüche bezogen zu haben. — Die von Eudemus auf ihn zurückgeführten Beweise geometrischer Elementarsätze b. Procl. in Euclid I, 17. 19. 44. 67. 79. 92.

2) Airy in d. philosophical Transactions CXLIII. 179 ff. und Zechs astronomische Untersuchungen der wichtigsten Finsternisse S. 1053.

3) I, 75. 170.

zur Abwehr der persischen Angriffe, den Halys abzudämmen und den jonischen Griechen einen Bundesrath in Teos zu errichten.

Zweifelsohne ist er daher als Zeitgenosse des Krösus und Kyrus zu betrachten, unsicher dagegen die Angabe seines Geburtsjahrs (Ol. XXXV, nach Apollodor) und was mit bedeutenden Abweichungen von seiner Lebensdauer berichtet wird[4]). Ebenso verhält sichs mit den Erzählungen von seinen Reisen, von seiner Vertiefung in Forschung und seiner Klugheit im Erwerb. — Daß er seine Lehre in Schriften nicht entwickelt habe, wird ausdrücklich berichtet[5]) und durch die Art bestätigt wie Aristoteles über die Begründung seines Princips und über einzelne seiner Lehren zweifelnd sich ausspricht. Wie Aristoteles und Eudemus zu der Kenntniß ihrer Angaben gelangt waren, läßt sich schwerlich ausmitteln. Auf diese beiden Gewährsmänner aber und vielleicht auf hinzugekommene Aufzeichnungen des Theophrast, läßt sich Alles zurückführen was glaubwürdig von der Philosophie und Mathematik des Thales uns berichtet wird; alles Uebrige ist Folgerung aus den Angaben dieser Männer, oder willkürliche Ergänzung derselben.

1. Wie ist Thales zu seiner Annahme gekommen, das Wasser sei Princip oder Element der Dinge, d. h. wie man es mit Aristoteles ausdrücken darf, Dasjenige woraus Alles geworden sei und worin Alles sich auflöse[6])? Der nächste Anlaß dazu mochte, wie auch Aristoteles andeutet, in der bei Homer gelegentlich und unvermittelt mit dessen anderweitigen Vorstellungen sich findenden Angabe, Okeanos und Tethys seien der Götter Urquell[7]), ihm

4) Demetrius Phalereus hatte gesagt, Thales sei unter dem Archontat des Damasius Weiser genannt worden (Diog. I, 212,) Apollodor, er sei in dieser Olymp. (XXXV) geboren (Ib. I, 37), wenngleich dieser Alexandriner großentheils dem Eratosthenes gefolgt zu sein scheint, von welchem die Schriften des Demetrius Ph. und andrer Peripatetiker schwerlich unbenutzt geblieben waren.

5) Diog. L. I, 23. 44 Alex. in Ar. Metaph. p. 21 Bon. u. A.

6) Metaph. I, 3. 983, b, 8 . . 30.

7) Il. XIV, 201 . . 246 vgl. XXI, 196 und Welckers Mytholg. I, 292.

sich ergeben haben [8]). Gründe, die den Thales für diese Annahme gewonnen haben möchten, führt Aristoteles nur nach Muthmaßung an: vielleicht, weil er wahrgenommen daß die Nahrung und die Samen der Dinge von feuchter Natur seien, auch die Wärme, wohl nicht blos die Lebenswärme der Thiere [9]), aus dem Wasser sich entwickele. Wie weit die von Andern angeführten Gründe, daß auch die Gestirne aus den feuchten Dünsten und die Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung zögen, das Absterbende dagegen vertrockene und das Wasser das Allumfassende, Belebendste und Bildsamste sei [10]), bloße Folgerung und Vermuthung sei, oder auf irgend welche Nachrichten sich gründe, müssen wir dahin gestellt sein lassen.

2) behauptete Thales, Alles sei voll Götter, vielleicht, wie Aristoteles hinzufügt, nach der Voraussetzung, die Seele sei dem All beigemischt. Legte er ferner dem Magnet eine Seele bei [11]), so betrachtete er sie wohl nur als das Anziehende, Bewegende, und hat durch die zuerst angeführte Behauptung schwerlich Andres besagen wollen als daß die göttliche Kraft dem Urstoffe inhafte, nicht

---

8) Ar. Metaph. I, 3. 983, b, 22. vgl. Meteor. II, 2. 354, b, 15.

9) wie Zeller I, 149 voraussetzt.

10) Die Angaben bei Plut. Plac. I, 3 u. Euseb. Stob. sind ohne Gewicht; daß aber Simpl. in Ar. Phys. f. 6 (vgl. in libr. d. Caelo in Schol. 514, 26) aus Theophrast geschöpft habe, ist mindestens höchst wahrscheinlich, wie Usener in s. Analect. Theophrast. nachgewiesen hat; *καὶ γὰρ τὸ θερμόν*, heißt es bei ihm, *τῷ ὑγρῷ ζῇ, καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται, καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ τροφὴ πᾶσα χυλώδης. ἐξ οὗ δὲ ἔστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκε· τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι, καὶ συνεκτικὸν πάντων* Id. f. , a. b. *Θαλῆς μὲν εἰς τὸ γόνιμον καὶ τρόφιμον καὶ συνεκτικὸν καὶ ζωτικὸν καὶ εὐτύπωτον τοῦ ὕδατος (ἀπεῖδεν).*

11) Arist. de Anima I, 5. 411, 7 *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* I, 2. 405, 19 *ἔοικε δὲ καὶ Θ. ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.*

aber, wie Spätere, Cicero u. A. ihn behaupten lassen: Gott sei der Geist, der aus dem Wasser Alles bilde. Ebenso wenig dürfen wir mit Andren, ihm die Lehre von der Weltseele beilegen[12]).

3. Ueber die Ableitungsweise der Dinge aus dem Wasser scheint Thales sich nicht erklärt zu haben; hätte er es gethan, so würde er der Vermittelung durch Verdichtung und Verdünnung sich haben bedienen müssen, wie ihm das auch Spätere unbedenklich zuschreiben, wiewohl nach Theophrasts Angabe erst Anaximenes Anwendung davon gemacht hatte. Als Folgerung aus seiner Annahme über das Princip ist die Behauptung zu betrachten, die Erde schwimme auf dem Wasser[13]). Was im Uebrigen von Späteren über die Lehren des Thales berichtet wird, ist theils unbeglaubigt, theils augenscheinlich erdichtet, sofern es auf erst später zur Sprache gekommene Probleme sich bezieht[14]).

Vergleichen wir diese Anfänge der Philosophie mit den vorangegangenen Versuchen der ältern und mittleren Theologen über Weltbildung und ihr Verhältniß zu dem göttlichen Princip sich zu verständigen, so können wir einen Rückschritt in Bezug auf Umfang und Tiefe der wenn auch noch nicht zu begrifflicher Bestimmtheit erhobenen, doch schon zum Bewußtsein gelangten Fragen, nicht verkennen. Es begreift sich aber, wie der erste Versuch Lehren durch Schlußfolgerungen zu bewähren und auf die Weise wissenschaftliche Verständigung anzubahnen, sich in die engeren Schranken einer bestimmt gefaßten Frage zurückziehn mußte. Die Wissenschaft beginnt damit, daß sie die auf die Welt der Erscheinungen bezügliche Hauptfrage deutlich und bestimmt stellt und in

12) Cic. de Legg. II, 11 omnia Deorum esse plena. De nat. Deor. I, 10 aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. — Stob. Ecl. ph. I, 54 *νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν*. Aehnlich Andre.

13) Ar. Metaph. I, 3 *διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι.*

14) S. d. ausführliche Kritik der hierher gehörigen Nachrichten bei Zeller S. 153 ff. n. Ausg.

verständiger Selbstbeschränkung die Erörterung vorzeitiger Probleme zurückweist. Wir werden sehn, wie dieser erste schwache Versuch, ein Vorspiel der Wissenschaft, eine ohngleich tiefere Fassung der Frage sogleich hervorrief; denn daß Anaximander von Prüfung der Annahme des Thales ausgegangen, dafür zeugt nicht nur daß beide ein und derselben Stadt, dem glänzenden Milet, angehörten und fast Zeitgenossen waren, sondern mehr noch, daß nach dieser Voraussetzung der Standpunkt auf welchen Anaximander sich stellte, völlig begreiflich wird. Theophrast hatte ihn auch aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar dem Thales angeschlossen[15]).

II. Wenn Anaximander[1]), nach Apollodors Angabe, Ol. LVIII, 2 vier und sechzig Jahre alt gewesen[2]), so wäre er Ol. XLII, 3 geboren und nach der sehr zweifelhaften Annahme desselben Chronologen daß Thales' Geburtsjahr in die XXXV Ol. gefallen sei, 28 bis 30 Jahre jünger als dieser gewesen. Von seinen Lebensverhältnissen wissen wir so gut wie Nichts und aus seiner Schrift, einer in ungebundener Rede summarisch gefaßten Darstellung seiner Lehre, die schon zu Apollodors Zeit selten gewesen war[3]) und dem fleißigen Simplicius unzugänglich geblieben sein muß, sind nur ein Satz und einige Worte auf uns gekommen. Ob sie auch seine mathematischen Sätze enthalten habe, wissen wir nicht; jedoch ist Suidas' Anführung einer Mehrheit von Schriften des Anaximander ohne alles Gewicht[4]). Dem Eudemus aber[5]) müssen wir glauben, daß Anaximander auch in

15) Simplic. in Phys. f. 6, der dem Theophrast in d. St. augenscheinlich folgt.

1) vgl. vorzüglich Schleiermacher über Anaximandros, wieder abgedruckt in d. philosoph. und vermischten Schriften III, 2. 1. 171 ff.

2) Bei Diog. L. II, 2, wird er zugleich als Zeitgenosse des Polykrates bezeichnet. vgl. Plin. Hist. Nat. II, 2.

3) Diog. L. II, 2. — nach Themist. Orat XXV, 317 Hard. die erste (früheste) Schrift über die Natur.

4) Suid. s. v. vgl. Schleiermacher S. 205 f.

5) b. Simplic. de Caelo, Schol. I, 497, 10.

dieser Beziehung über seinen Vorgänger weit sich erhebend, die Größen und Entfernungen der Gestirne zu bestimmen versucht habe, vermuthlich auch er nicht ohne Kunde von babylonischer Astronomie. Ferner soll er eine Sonnenuhr, deren Erfindung den Babyloniern beigelegt wird[6]), verfertigt und eine Erdtafel entworfen haben. Aristagoras die Griechen des Festlandes zur Hülfe gegen die die Griechen Asiens bedrängenden Perser aufrufend, zeigte in Sparta eine solche vor[7]).

2. In der Philosophie erhob er sich weit über seinen Vorgänger durch nähere Bestimmung des Begriffs des Urwesens, für welches er sich zuerst des Ausdrucks Princip (*ἀρχή*) bedient haben soll[8]), indem er es nicht nur als das Erste (Voraussetzungslose), nie Alternde, Unvergängliche und Unsterbliche, sondern auch als das Unendliche, Alles lenkende bezeichnete. Was aber verstand er unter dem Unendlichen? Zunächst ohne Zweifel, wie die alte Physik überhaupt, das nach Raum und Zeit Unbegrenzte, die unerschöpfliche Masse des Urstoffs[9]). Die Unerschöpflichkeit desselben lassen spätere Berichterstatter ihn ausdrücklich geltend machen und führt Aristoteles unter den Gründen an, worauf man den

---

6) Diog. II, 1 vgl. Herod. II, 109.

7) Diog. II, 2 vgl. Suid. — Herod. V, 49. Sollte Phavorinus, der berichtet hatte, *εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησε ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι* (Diog. II, 1), angenommen haben, Anaximander sei mit jener Gesandtschaft in Sparta gewesen? vgl. Plin. Hist. II, 76.

8) Simpl. nach Theophrast f. 6. vgl. f. 32, Hippolyt. (Ps. Orig.) c. haeres. I c. 6 p. 11 Miller.

9) Ar. Ph. Ausc. III, 4. 203, 2. b, 7 *τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον . . . διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσολόγων.* Hippol. l. l. *ταύτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.*

Begriff der Unendlichkeit gestützt habe[10]). Eben so gewiß ist daß er es nicht für Wasser oder irgend eine andre Stufe des stofflichen Daseins gehalten und daß diejenigen welche das von Aristoteles wiederholt angeführte Mittelding (*μεταξύ*) zwischen Luft und Feuer oder Luft und Wasser, und zwar bald das eine bald das andre dieser Mittelwesen oder beide zugleich, auf Anaximander bezogen, den oder die von Aristoteles nicht namhaft gemachten Vertreter jener Annahme willkürlich ergänzten, ohne Anhalt dafür in dem von ihnen schon nicht mehr gelesenen Buche des Anaximander nachweisen zu können. Die einzige aristotelische Stelle, in der man bei Erwähnung des Mittelwesens eine Hinweisung auf Anaximander zu finden geglaubt hat, läßt bei genauerer Erwägung keineswegs auf ihn sich beziehn[11]). Daß Aristoteles keine irgend welche Bestimmtheit des Stoffes im Unendlichen des Anaximander fand, erhellet auch daraus daß er ihm Ableitung der Dinge aus demselben nicht durch Verdichtung und Verdünnung, sondern durch Ausscheidung der Gegensätze beilegt und ihn so den übrigen ältern Joniern entgegenstellt[12]). Wahrscheinlich hat Aristoteles ihn auch da im Sinne, wo er sagt, daß Einige das Unendliche nicht auf irgend einen bestimmten Stoff, sonderrn auf Dasjenige zurück führten, woraus all und jede Bestimmtheit desselben erst geworden

---

10) ib. III, 4. 203, b, 18 *ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν.* vgl. III, 8. 208, 8 Simpl. f. 107 — Cic. Acad. II, 37 Plut. Plac. I. 3. 4 u. A.

11) Ar. de Caelo III, 5 . . *οἱ δ᾽ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.* Diese Stelle macht wegen d. W. *περιέχ . . ὄν* gegen Schleiermacher u. A. Hagen in d. allgem. Encykl. III, B. XXIV, 26 f. geltend, ohne zu bedenken nicht nur daß die fraglichen W. ganz wohl auch auf die sich beziehn lassen, welche Einheit des Urstoffs voraussetzen, sondern auch ohne d. Folgende: *εἶτ ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν,* zu beachten, worin Ar. auch den Urhebern des Mittelwesens eine Ableitungsweise beilegt, die er dem Anaximander entschieden abspricht; vgl. Zeller 164 ff.

12) Ar. Phys. I, 4. 187, 20. *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς*

sei[13]). Und so faßten auch mehrere der neueren griechischen Berichterstatter das Unendliche des Anaximander[14]). Auch als ein Ineinander der Gesammtheit bestimmter Stoffe hat er sein Urwesen nicht bezeichnet; denn wenn Aristoteles es als Mischung faßt[15]), so versteht er darunter, wie aus dem Zusammenhange der Stelle erhellet, nur das Vermögen aus welchem die verschiedenen Stoffe sich entwickeln sollen, und Theophrast[16]) führt das Mischwesen des Anaxagoras nur in sofern auf Anaximander zurück, daß auch jener die Unendlichkeit seiner Ursamen als eine ewige, der Art und Größe nach bestimmungslose Natur gedacht habe. Angaben Späterer, wie des Irenäus, Augustinus, Sidonius Apollinaris können dagegen nicht in Betracht kommen. Die Frage, ob Anaximander seinem Urwesen jede Bestimmtheit des Stoffes abgesprochen, oder nur keine besondere beigelegt habe, möchte sich schwerlich entscheiden lassen. Aber falls letzteres der Fall gewesen,

---

ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (im Gegensatz gegen die *πυκνότητι καὶ μανότητι γεννῶντες*), *ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι κτλ.* vgl. de Caelo III, 5. 303, b, 13.

13) Ar. Phys. III, 5. 204, b, 22 *ἀλλα μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὐθ' ἁπλῶς. κτλ.* Letzteres beziehen Themist. u. Simpl. auf den Anaximander.

14) Diog. II, 1 Plut. Plac. I, 3, 5 vgl. Simpl. in Phys. 111.

15) Arist. Metaph. XII, 3. 1069 b, 19 *ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* vgl. de Caelo III, 3 u. Zeller I, 160 ff.

16) Theophr. b. Simpl. in Phys. 6, b. . . . *εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀχρὰς αὐτὸν (τὸν Ἀναξαγόραν) λέγειν, τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στυιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.* — Aehnlich hatte schon Aristoteles das anaxagoreische *μῖγμα* auf ein *ἀόριστον* oder *δυνάμει ὂν* zurückgeführt, Metaph. I, 8 989, 30.

so setzte er doch stillschweigend die Bestimmungslosigkeit desselben voraus. Also nicht nur das räumlich und zeitlich Unermeßliche, sondern auch das an sich Bestimmungslose haben wir unter dem Unendlichen des Anaximander zu denken. Aber allerdings, wie auch ausdrücklich bezeugt wird, war es ihm ein Stoffartiges[17]).

„Woraus", sagte er, „die seienden Dinge geworden, darin muß auch nothwendig ihr Untergang erfolgen; denn sie geben Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ihres Seins) nach der Ordnung der Zeit"[18]). Das unendliche Urwesen also wird als das an sich zu sein berechtigte bezeichnet; alles besondere Sein soll sein Seinwollen büßen, zufolge der engen ihm zugemessenen Schranken seines Daseins. Schon dieses Ansichsein des Unendlichen konnte schwerlich ohne ihm inwohnende Kraft gedacht werden; weniger noch die erforderliche Macht um die Mannichfaltigkeit des aus ihm auftauchenden und zu ihm zurückkehrenden Seins innerhalb der ihm bestimmten Schranken zu halten. Nicht blos die Kraft der ewigen Bewegung legt Anaximander ihm bei, wie neuere griechische Berichterstatter aussagen, sondern wie Aristoteles (9) mit den eigenen Worten desselben es ausdrückt, die Kraft wie Alles zu umfassen, so auch Alles zu lenken, d. h. eine göttliche Kraft, wie wir sagen würden, wie aber Anaximander, wenn auch erkannt, doch schwerlich ausgesprochen hat. So wird er wahrscheinlich auch unbestimmt gelassen haben, ob die Nothwendigkeit des Werdens und seine Abfolge als Nothwendigkeit jener Alles lenkenden Natur, oder als eine von ihm gesonderte, ihrer mächtige Vorherbestimmtheit zu denken sei.

3. Wie er sich die Erzeugung des Einzelseins aus dem Allsein

---

17) Arist. Phys. III, 4. 203, 4. 16. *οἱ δὲ περὶ φυσεως* (im Gegensatz gegen die Pythagoreer und Plato) *ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων.* vgl. oben Anm. 12.

18) Simpl. in Ph. f. 6 *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

vorgestellt, läßt sich aus den unvollständigen Angaben darüber in nur sehr geringem Maße ersehen. Daß er dabei von Ausscheidung der Gegensätze ausgegangen (Anmerkung 12.), dafür zeugt auch die Angabe: zuerst habe er den Samen (*τὸ γόνιμον*) des Kalten und Warmen aus dem Ewigen sich entwickeln lassen, dann wie es scheint, das Flüssige, daraus die Erde, die Luft und einen beides umschließenden Feuerkreis [19]); aus letzterem die aus Feuer und Luft bestehenden Sterne, deren Feuer durch die Ausdünstungen der Erde unterhalten werde [20]), während durch die Sonnenwärme die ursprüngliche Verflüssigung allmählig sich verflüchtigt und der Erdkörper sich ausgebildet habe [21]). Für den Rest der ursprünglichen Verflüssigung hielt er das salzig bittere Meerwasser [22]) und ließ aus dem Urschlamm die Thiere, den Menschen mit einbegriffen, allmählig sich entwickeln [23]). Dem unendlichen Urwesen entsprechend soll er auch unendlich viele Welten angenommen haben, ob im Nacheinander oder im Zugleichsein, ergibt sich nicht aus den dürftigen Nachrichten [24]), die jedoch insofern einigen Werth für uns haben, daß sie von der Mannichfaltigkeit der Fragen zeugen die Anaximander sich bereits aufgeworfen haben muß. Er bezeichnete diese Welten oder Weltkörper als himmlische Götter im Unterschiede von dem göttlichen Unendlichen [25]).

---

19) Plut. ap. Euseb. Praep. Ev. I, 8, 2 Stob. Ecl. I. 500.

20) Plut. Hippol. a. a. u. A.

21) Plut. Plac. III, 16, 1 *τὴν θάλασσάν φασιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον κτλ.* Arist. Meteor. II, 2, 355, 21 *τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τούτοις ἄλογον καὶ τοῖς φάσκουσι τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου, ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι (ξηρανθῆναι?) κτλ.* von Alex. Aphrod. 93, b, nach Theophrast, auf Anaximander bezogen.

22) Arist. ib. II, 1. 353, b, 5 ib. Alex. 91. (nach Theophr.) Plut. Plac. III, 16, 1.

23) Plut. b. Euseb. l. l. Quaest. conv. VIII, 8. 4 Plut. Plac. V, 19, 3.

24) vgl. Zeller 17 1 ff.

25) Cic. de Nat. D. I. 10 und dazu Krische's Forschungen 44 ff.

III. Der von Anaximander an die Stelle eines der Welt der Erscheinungen angehörigen Urstoffs gesetzte Begriff des Unendlichen mußte entweder weiter entwickelt werden, oder man mußte, da ein schlechthin bestimmungsloses Unendliches nicht als wirklich sich denken läßt, zu der vorigen Stufe der Voraussetzungen zurückkehren. Anaximenes[1]), gleichfalls Milesier, zu ersterem nicht im Stande, entschließt sich zu letzterem, jedoch mit sichtbarem Bestreben die von Anaximander dem Urwesen beigelegten Bestimmungen in den erneuerten Begriff des Urstoffs aufzunehmen. An die Stelle des Wassers setzt er die feintheiligere und beweglichere Luft, nennt sie, im Anschluß an seinen nächsten Vorgänger, unendlich, die ganze Welt umfassend, in beständiger Bewegung und Veränderung begriffen, vielleicht auch göttlich oder Gottheit, und scheint hervorgehoben zu haben, daß die Luft als Urgrund unsichtbar, erst durch die Affektionen der Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar werde[2]). Zunächst, wenn auch nicht ausschließlich, mag er durch Beobachtung der Abhängigkeit des Lebens vom Aus- und Einathmen zu seiner Annahme gelangt sein und auch die Welt

---

1) In der von Apollodor angeführten chronologischen Bestimmung (Diog. II, 3) ist die Angabe der Geburtszeit, Ol. LXIII, also 4 bis 5 Olymp. nach dem 64sten Lebensjahre des Anaximander, sicherlich unrichtig, da Theophrast diesen als Genossen des Anaximenes bezeichnet zu haben scheint (Simpl. Phys. f. 6. vgl. f. 32); und die Bezeichnung der Eroberung von Sardes als seines Todesjahrs ist zweideutig.

2) Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8 Diog. L. II, 3 Cic. Acad. II, 37. de Nat. Deor. I 10 Hippol. adv. Haeres. pag. 12 Mill. *τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατον ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.* Daß das *ὁμαλώτατον* auf die elementarische Luft zu beziehn sei, kann ich Zeller (I, 179) und dem ihm folgenden Schwegler (19) nicht zugeben; wo findet sich je die elementarische Luft ohne kalt oder warm, feucht oder bewegt zu sein? Auch die Worte des Plutarch. b. Euseb. l. l. *καὶ τοῦτον (τὸν ἀέρα) τῷ μὲν γένει* (Simpl. f, 6 *τῷ μεγέθει*) *ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον*, deuten auf eine Unterscheidung der Luft als Urwesen gefaßt, von der sichtbaren elementarischen Luft. Und Hippol. pflegt Gewährsmännern wie Theophrast, sich anzuschließen.

als lebendiges Wesen betrachtet haben. „Wie unsre Seele", sagte er, „Luft seiend uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft die ganze Welt"[3]).

2. Zur Ableitung der Welt des Gewordenen aus der Urluft setzte er ewige Bewegung voraus[4]) und bezeichnete zuerst oder zuerst mit Bestimmtheit, den Proceß des Werdens als Verdichtung und Verflüchtigung des Urwesens[5]), oder als Zusammenziehung und Nachlassung, Ausdehnung und Auflockerung desselben, indem er das sich Zusammenstellende und Verdichtende als das Kalte, das Dünne und Lockere als das Warme näher bestimmte[6]). Durch Verdünnung sollte die Luft zum Feuer, durch Verdichtung zum Wind, dann zum Gewölke und so fort zur Erde und zu Steinen werden[7]): zum sicheren Beweise daß die Vierheit der Elemente von späteren Berichterstattern ihm angedichtet ward.

3. Falls die weiteren Angaben über Anaximenes' Theorie von der Weltbildung zuverlässig sind, so sollte sie von der Entstehung der

---

3) Plut. Plac. I, 3, 7 Stob. Ecl. 296. *οἷον ἡ φυχή, ψησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*

4) Plut. ap. Euseb. l. l. Cic. Nat. D. I, 10 u. A.

5) Dieser Proceß des Werdens, den Aristoteles den Physiologen überhaupt beilegt, die ein materielles Princip zu Grunde legten (Ph. Aus. I, 4 de Caelo III, 5), hatte Theophr. (ob. S. 51, 8) auf den Anaximenes allein bezogen, sei es, daß das *μόνος* auf die ersten Physiologen zu beschränken, oder so zu fassen sei, nur er habe ausdrücklich und bestimmt desselben sich bedient.

6) Plut. de primo Frig. 8, 3 . . *τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς (τῆς ὕλης) καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.* — so wie, wird hinzugefügt, die mit offenem Munde ausgehauchte Luft warm, die mit zusammengedrückten Lippen, kalt sei.

7) Simpl. in Phys. 6. u. 32 vgl. Hippol. l. l. Cicero Acad. II, 37 . . . gigni autem terram aquam ignem, tum ex his omnia. Aehnlich Andre.

von der Luft getragenen breiten Erde[8]), also von dem Proceß der Verdichtung ausgegangen sein und aus den von der Erde aufsteigenden Dünsten, durch fernere Verflüchtigung, das Feuer, aus ihm sollten durch die Gewalt des Umschwungs die Sterne mit erdartigem Kerne geworden[9]) und durch den Widerstand der Luft die geraden Linien ihrer Bewegungen zum Kreise umgebogen sein und sie die Erde umkreisen[10]). Sie scheint er auch die gewordenen Götter genannt zu haben, deren er, gleichwie Anaximander, annahm[11]). Was von seiner Voraussetzung einer unendlichen Anzahl von Welten und eines Wechsels der Entstehung und Weltzerstörung berichtet wird, ebenso von der Anwendung seiner Theorie zur Erklärung der Erscheinungen des Regens, des Schnee's, des Hagels, des Regenbogens und des Erdbebens, ist theils zu unbestimmt, theils hat es nur in so fern einige Bedeutung für uns, inwiefern es von einigem Fortschritt in der Naturbeobachtung zeugt.

Wenn aber Anaximenes auch über Thales in Bezug auf seine Grundvoraussetzung wie auf Durchführung derselben sich erhob und Anaximanders formale Begriffsbestimmung des Urwesens nicht unbenutzt ließ, fruchtbare Keime zum Fortschritt in der realen Begriffsbestimmung desselben enthielt seine Theorie nicht. Hippo, der Zeitgenosse des Perikles[12]) und Idäus aus Himera, deren ersterer die Voraussetzung des Thales, wie es scheint, in materialistischem Sinne, weiter durchgeführt[13]) und unmittelbar aus dem

---

8) Arist. de Caelo II, 13, 294, b, 13 Plut. u. A.

9) Hippol. u. Plut. bei Euseb. ll. ll.

10) Hippol. l. l. Stob. Ecl. I, 510. — Plut. Plac. II, 23, 1.

11) Hippol. l. l. August. Civ. D. VIII, 2.

12) Hippo von Kratinus in den Panopten verspottet, wie Bergk (Reliq. comoed. att. 164 ff.) nach Schol. zu Aristoph. Nub. 96 nachgewiesen hat. Auch die Empedokleische Physik scheint Krat. schon berücksichtigt zu haben s. Backhuizen van den Brink, variae lection. ex historia philosophiae antiquae Lugd. 1842 p. 36 sqq.

13) Arist. Metaph. I, 3. 984, 3. Alex. in Met. 21 Bon. *τὸ ὑγρόν* vgl. Simpl. in Phys. 6. 32 de Caelo, Schol. 513. 35. Auf materialistische Durchführung des Princips scheint Arist. de Anima. I, 2. 405, b, 1 zu deuten: *τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο (τὴν ψυ-*

Wasser oder Feuchten das Feuer abgeleitet hatte [14]), letzterer dem Anaximenes sich angeschlossen haben soll [15]), sind als Nachzügler zu betrachten, die in die weitere Entwickelung der Philosophie nicht erheblich eingegriffen haben können. Von letzterem erfahren wir gar nichts weiter, von ersterem werden einige Erklärungen von Erscheinungen angeführt [16]) und Aristoteles redet mit Geringschätzung von ihm (13). Auch die Vertreter des zwiefachen Mittelwesens, zwischen Wasser und Luft, oder Luft und Feuer, nicht näher zu kennen, ist schwerlich als erhebliche Lücke in unsrer Kenntniß von den Entwickelungen der früheren griechischen Philosophie zu betrachten.

IV. Fortschreiten konnte man nur, indem man nicht blos über alle Bestimmtheit des Stoffes, sondern auch über das bloße Vermögen dazu hinausging und die schon im Unendlichen des Anaximander angedeutete lenkende Macht näher bestimmte und als das unbedingt Erste setzte. So trat der Begriff der Kraft hervor und ward zunächst in derjenigen Form gefaßt, in welcher sie auf den mannichfaltigsten Stufen des Daseins sich wirksam erweist: als Kraft der Bewegung. Sollte sie als letzter unbedingter Grund der Welt der Erscheinungen sich geltend machen, so mußte sie nicht nur als ewig sondern auch als schlechthin stetig gesetzt werden und die Welt der Erscheinungen als Trübung ihrer Reinheit, als das nicht sein sollende, zum Sein unberechtigte; — so hatte ja auch schon Anaximander sie betrachtet.

χήν), καθάπερ Ἵππων. πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα. Nach Censoria soll er sich darauf berufen haben, daß der Same aus dem Mark komme. Darauf bezieht sich auch wohl die Angabe des Hipp. I, p. 20, τὴν δὲ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον ἔχειν (?) (λέγει), ποτὲ δὲ ὕδωρ. Herm. Irris. c. 1. ὕδωρ γονοποιόν.

14) Hippol. l. l. Daher denn Andre, wie Sext. E. Hypot. III, 30 Math. IX, 361, ihm eine Zweiheit der Elemente, Wasser und Feuer, zuschreiben.

15) Sext. Math. IX, 360.

16) S. Zeller 188 ff.

Dieser Fortschritt gehört dem Heraklit, und wenn gleich wir nicht wissen, ob oder wie weit er Kunde von der Theorie des Anaximander hatte, — daß sie ihm gänzlich unbekannt geblieben sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich; besonders jene Worte desselben: „die seienden Dinge geben Buße und Strafe nach der Ordnung der Zeit“, finden sich bei Heraklit in der mannichfaltigsten Form und geschärft wieder; geschärft, denn der Urheber der Lehre vom ewigen stetigen Werden konnte das vorübergehende zeitliche Dasein der Dinge als ein wirkliches Bestehn nicht anerkennen. Auch der Begriff des Seins, der inzwischen bei Xenophanes, welchen Heraklit kannte, mehr in der Form der Ahndung als des Begriffs hervorgetreten war, mochte zur Schärfung der Theorie vom ewigen Werden beigetragen haben; die geflissentliche Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sein und Nichtsein scheint darauf zu deuten.

Mit Heraklit[1]) war die Philosophie von Milet nach Ephesus übergewandert; ob sie dort Wurzeln getrieben, wissen wir nicht; wenigstens scheinen die Herakliteer, deren es noch im sokratischen Zeitalter gab, auf diese Stadt sich nicht beschränkt zu haben, und von andren Richtungen der Philosophie, die in Ephesus sich gebildet, hören wir nicht.

Heraklit mußte wohl dem Geschlechte des Gründers seiner Vaterstadt, des Kodriden Androklus angehören, wenn er, wie berichtet wird, seinem jüngeren Bruder die Würde des Opferkönigs (βασιλεύς) abgetreten hatte[2]). Fiel seine Blüthe in die 69. oder 70ste Olymp.[3]), d. h. in die Zeiten des Darius Hystaspes, und erreichte er nach Aristoteles' Angabe ein Alter von 60 Jahren[4]),

---

1) Schleiermacher im Museum f. d. Alterthumsw. i. J. 1808 wieder abgedr. i. s. philos. Schriften III, 2, Bernays Heraclitea, Bonnae, 1848 und im Rhein. Mus. VII N. F. 90—116 X, 241 ff. Lassalle d. Philosophie Herakl. d. D., 1858 Mullach, fragm. philosophor. Graecor. pag. 315 seqq.

2) Antisthen. b. Diog. L. IX, 6 vgl. Bernays' Heraclitea p. 31 ff.

3) Diog. L. IX, 1 — Euseb. u. Syncell.

4) Diog. L. IX, 3 u. VIII, 52, wenn in letzterer St. mit Cobet ἔτι τε Ἡράκλειτον, statt ἔτι δ' Ἡρακλείδης gelesen wird.

so mochte er in der 65 oder 66sten Olymp. geboren, in der 81 oder 82sten gestorben sein. Des Bias, Xenophanes, Pythagoras, Hekatäus, Alkäus (?), hatte er in seinem Buche erwähnt[5]). Wie wenig auch auf die Erzählungen von seinem hochfahrenden, melancholischen Sinn zu geben ist, — ein verschlossener, auf sich beruhender Geist spricht sich in den Bruchstücken seines Buches sehr bestimmt aus. Mit Schärfe hebt er hervor, daß er nirgends wahres Verständniß finde, daß die Menge taub für die Wahrheit sei, auch wenn sie ihr nahe trete[6]), daß sie unverständig an den Gesängen der Dichter und an dem Troß (vorgeblicher) Lehren sich halte, nicht wissend daß Einer, wenn er der beste sei, viele Tausende aufwiege[7]); daß Vielwisserei nicht Weisheit sei und den Geist nicht belehre, würde sie ja sonst den Hesiodus, Xenophanes, Hekatäus und vorzüglich den Pythagoras belehrt haben, der am meisten unter allen Menschen erkundet und aus diesen Schriften (?) zusammenlesend seine Weisheit aufgebaut habe, Vielwisserei, die schlechte Kunst[8]). Noch weniger fand er was er suchte bei den Dichtern; Homer, meint er, sei werth aus den Kampfspielen verwiesen und gegeißelt zu werden, und Archilochus nicht minder. Nicht glimpflicher sprach er sich über Hesiodus aus[9]). Wir dürfen daher auch unbedenklich der Nachricht Glauben beimessen, daß er den demokratischen Bewegungen entschieden entgegen getreten sei[10]).

2. Wenn er auch anerkennend einiger der sogen. sieben Weisen erwähnte, des Bias und Thales[11]), augenscheinlich war er sich bewußt, eine neue Bahn zu eröffnen und würde Niemanden als Lehrer anerkannt haben, obgleich er wahrscheinlich von der Lehre

5) Diog. L. I, 23. — ib. 76, wenn nicht (statt Ἡράκλειτος) Ἡρακλείδης δέ φησιν, Ἀλκαῖον κτλ. zu lesen ist. — fr. 13. 14. 15. Schleierm. 16 Mullach.

6) fr. 2 Schl. 3 M. fr. 3. 4. 7. 17. 47. Schl. 4. 5. 8. 18. 1. 3. 16. M.

7) fr. 45.

8) fr. 13. 14 (14. 15.)

9) Diog. L. IX, 1 vgl. Hippol. IX, c. 9. u. 10. fr. 95 Mull.

10) Diog. L. IX, 2. 15. vgl. fr. 16. 19. 46 (17. 20. 56).

11) Diog. L. I, 88. 23. fr. 15 (16).

des Anaximander ausgegangen war und es nicht verschmähte, Bilder und Namen für seine Anschauungen aus orphischen und orientalischen Ueberlieferungen zu entlehnen[12]. Die Berichterstatter wagen daher entweder nicht ihrer Reihe von Lehrern und Schülern ihn einzuordnen, oder geben ihm mit augenscheinlicher Willkür den Xenophanes oder Hippasus oder einen Pythagoreer zum Lehrer.

Diesem seinem Sondergeiste entsprach auch die Darstellungsweise seines Buches; die schon früh beklagte oder gerügte Dunkelheit desselben war zwar sicherlich keine beabsichtigte, auch nicht die bloße Folge des Mißmuthes und der Menschenverachtung; wohl aber rang er mit der Sprache, wollte ihr möglichst entsprechende Ausdrücke für die ganze Tiefe seiner Anschauungen abgewinnen und fügte diese wie kyklopisches Mauerwerk, ohne syntaktische Bänder und ohne beweisführende Begründung, auf einander; sie sollten durch sich selber und ihre innere Zusammengehörigkeit sich bewähren[13]. Sehr bezeichnend verglich er selber seine Rede mit den ungeschminkten Worten der begeisterten Sibylle und mit den salbungsvollen Sprüchen des delphischen Gottes[14]. Man möchte ihn in dieser Beziehung mit unsrem Hamann vergleichen; nur daß diesem das jenem eigenthümliche Bedürfniß zu einer in ihren Hauptrichtungen durchgeführten, in sich abgeschlossenen Weltanschauung fehlte und daß Heraklit nicht eine Menge dem Hauptzwecke fremder und dunkler Beziehungen einwob. Wie weit es den zahlreichen Auslegern seines Werkes[15]) (außer Heraklides dem Pontier und den Stoikern Kleanthes und Sphäros, werden Antisthenes (nicht der Urheber der kynischen Schule), Skythinus u. A. genannt. Wie weit es ihnen

12) Lassalle I, 15 ff.

13) vgl. Lassalle I, 33.

14) f. 9. 10 (10. 11.)

15) Nur eine Schrift wird ihm beigelegt, von der Natur oder, wahrscheinlich mit Bezug auf die platonische Stelle Soph. 242, b, *Μοῦσαι* überschrieben und ohne Zweifel nur von einem spätern Klügler in drei Abschnitte getheilt, über das All, über den Staat und über die Götter (Diog. IX, 5 vgl. Schleiermacher S.25 ff.). Ueber zwei andre spätere Titel s. Bernays, Heraclit. p. 8 seq.

gelungen seine Räthselschrift zu entziefern, vermögen wir nicht näher zu bestimmen; doch wahrscheinlich ist daß die stoischen Ausleger die Aussprüche des alten Ephesiers auf ihre Schulbegriffe zurückzuführen und in ihre Schulsprache zu übersetzen suchten. Glücklicher Weise ist uns noch Vieles in der ursprünglichen Färbung übriggeblieben.

3. Der eigentliche Grund und Angelpunkt seiner Lehre war, wie namentlich Plato und Aristoteles, aufs entschiedenste [16]) es hervorheben, daß es nicht, wie man wähne, Festes und Beharrliches in der Natur der Dinge gebe, sondern Alles in stetem Wechsel begriffen sei, wie der Strom, in dem immer neues und neues Wasser sich bewege, sich trenne nnd wieder vereinige, zu und abströme, so daß dem in denselben Strom herabsteigenden andres und andres Wasser zufließe, wir in ihn hinabstiegen und auch nicht hinabstiegen, seien und nicht seien [17]). Denn Alles, sagt er, geht in sein Gegentheil über, Alles wird aus Allem; verknüpfe Ganzes und Nichtganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Harmonisches und Unharmonisches; — und aus Allem Eins und aus Einem Alles [18]). Heraklit wird nicht müde diesen steten Wechsel in den mannichfaltigsten Beziehungen zu veranschaulichen, wie wir theils aus einer bedeutenden Anzahl der Bruchstücke seines Buches, theils nach Bernays' schöner Nachweisung, aus Auszügen

---

16) Plat. Theaet. 160, d. 179 sqq. 183 a. Cratyl. 401, d. 402 a. Phaedo 90, c. Ar. Metaph. I, 6 de An. I, 2. 405, 28 Phys. VIII, 3. 253, b, 9.

17) fr. 21 (22) *ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι ἐμβαίνουσι ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρέει.* fr. 20 (21) *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ . . ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι.* f. 72 (83) *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.*

18) fr. 37 (45) *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* (die eingeklammerten *καὶ* fehlen bei Stob.). Plat. Soph. 242, e. *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται.* vgl. Lassalle I, 73, 1. — Schol. in Iliad. 392, 47 Bekk. *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.*

und Nachbildungen ersehn, die in dem dem Hippokrates untergeschobenen Buche von der Diät (I, 5 ff.) dem Heraklit mittelbar oder unmittelbar entlehnt sein müssen. Entstehen und Vergehen ist ihm dasselbe, Mischung und Trennung dasselbe, Jedes zu Allem und Alles zu Jedem, Dasselbe und Nichts von Allem Dasselbe, Länge nnd Kürze des Tages und der Nacht, Nähe und Ferne der Sonne[19]). Krankheit macht die Gesundheit süß, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe[20]), Leben und Tod, Gutes und Böses gehen in nie stillstehendem Strom der Erzeugung und des Untergangs in einander über, sind Formen ein und desselben Lebens[21]). In der ewigen Bewegung besteht das Leben; nur bei den Todten ist Ruhe und Stillstand[22]). Nichts i st ein und dasselbe, Alles vielmehr in ewigem Werden begriffen. Die Welt ist einem stets umgerührten Mischtrank vergleichbar[23]), und auch Göttliches und Menschliches wechselt nach Oben und Unten[24]).

Lassalle stellt als Grund und Angelpunkt der heraklitischen Lehre, Identität des Gegensatzes, Einheit und Zugleichsein des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein voran, oder daß

---

19) S. Bernays, Heraclitea p. 10 seqq.

20) fr. 39 (47) *νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*

21) fr. 38 (46) *ταὐτό τ' ἔνι* (*ἐστὶ* Schleierm. *ταὐτῷ τ' ἔνι* Bern. *ταὐτὸ τὸ.* Zeller). *ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν. τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* vgl. Bernays' heraklitische Studien, Rh. M. VII 100 ff., der auch d. W. *τάδε . . ταῦτα*, so wie verschiedene andre in der betreffenden plutarchischen St. (Consol ad Apollon.) enthaltene, dem Wesentlichen nach dem Heraklit vindicirt. vgl. Hippol. adv. Haeres. IX, 10. 282. *ἔστι γὰρ ἓν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν.* Aehnliches in dem ganzen Cap. (10) des Hippolyt. vgl. fr. 39 (47). 50 (60).

22) fr. 42. 43. (52. 53).

23) Ueber das Gleichniß vom Mischtrank s. Bernays, Heraclit. p. 6 seq. vgl. Lassalle I, 75 ff.

24) fr. 27 (62) *θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.* vgl. Lassalle I, 136 ff.

Jedes die processirende Einheit seiner und seines Gegensatzes sei[25]). Und allerdings hat Heraklit gelehrt, das Auseinandertretende einige sich immer wieder, ja das Gegensätzliche sei zugleich vorhanden. Nur konnte ein so abstrakt logischer oder dialektischer Satz, wie Lassalle ihn faßt, ohnmöglich der Ausgangspunkt der Lehre sein, vielmehr nur Folgerung aus der Grundanschauung, daß Alles in stetem Flusse, stetem Wechsel begriffen sei, das Ewige, an sich Reale nur die Bewegung. Zur Veranschaulichung dieses Satzes bediente sich der Ephesier der Gleichsetzung von Gegensätzen, die er ohnmöglich als absolute, allen Uebergang des einen Gliedes in das andre hemmende, anerkennen konnte; aber eben so wenig konnte er die Gleichsetzung als eine absolute, allen Unterschied aufhebende fassen. Hätte er es gethan, so wäre seine ganze Theorie nichts weiter als bloße Variation jenes einen Satzes gewesen und ohne allen Ansatz zur Erklärung der Erscheinungen. Nicht einmahl von processirender Einheit des Gegensatzes könnte die Rede sein, da bei absoluter Gleichsetzung nichts von der Stelle rückt.

2. Wie aber kommt es, mußte Heraklit fragen, in dem Strome der ewigen, stetigen Bewegung zur Welt der Erscheinungen, zu einem wenn auch nur scheinbaren Beharren? Durch Gegenlauf in derselben, antwortet[26]) er, nennt den Krieg Vater und Herrn aller Dinge und tadelt den homerischen Wunsch, daß der Streit aus Göttern und Menschen verschwinde[27]), preist[28]) das einander Ent-

---

25) Lassalle II, 266, „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes". vgl. I, 49 ff. u. v. a. St. Was Aristoteles zur Widerlegung als Folgerung aus der Lehre des Heraklit hervorhebt, die unbedingte Identität von Sein und Nichtsein, soll eben der wahre Kern derselben sein. I, 79 ff.

26) *ἐναντία ῥοή*, Plat. Cratyl. 413, e. 420, a *ἐναντιοτροπή*, Diog. L. IX, 7 *ἐναντιοδρομία* Stob. Ecl. I. 60. — Schleierm. fr. 35 (39). vgl. Lassalle I, 115 ff.

27) fr. 33 (37) vgl. Hippokrat. bei Bernays, Heraclitea p. 22 sq. Lassalle I, 119 ff.

28) fr. 33 (37) Plat. Symp. 187, a *τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας* fr. 34 (38) *παλίντονος* und *παλίντροπος ἁρμονίη*. s. d. verschiedenen Erklärungen b.

gegenstrebende (τὸ ἀντίξουν) als das Heilsame (συμφέρον) und veranschaulicht in mannichfaltiger Weise seinen Satz durch Beispiele und Gleichnisse: wie Hohes und Tiefes sich vereinige zum Einklang, ebenso Männliches und Weibliches, wie das Eins sich sondernd mit sich zusammengehe; wie die Harmonie der Welt der entgegengesetzten Spannung des Bogens und der Leier vergleichbar sei, sei es daß er dabei sein Augenmerk vorzugsweise auf die äußere Form oder auf die Wirkungen richtete.

Auch muß was dem Menschen als Uebel oder Böses erscheint zum Guten oder Heil ausschlagen; ist ja die verborgene Harmonie schöner als die offenbare[29]).

3. Und woran haftet oder worin erweist sich die reine Kraft der ewigen stetigen Bewegung? an oder in dem sie in keiner Weise hemmenden, sie selber am augenscheinlichsten Darstellenden, dem Feuer. Ja, die reine ungehemmte Bewegung erscheint dem Heraklit als identisch mit dem Feuer[30]); die Welt selber ist ewig lebendes, nie untergehendes Feuer[31]), und das Feuer oder der Blitz lenkt Alles[32]). Eben darum ist ihm aber auch das Feuer oder der warme Hauch (ἀναθυμίασις) nicht das sich gleich bleibende Element,

---

Schleiermacher, Bernays Rh. Mus. VII, 94 Zeller (465, 3) und Lassalle 90 ff. 105 ff.

29) Schol. in Iliad. 120, 26 Bekk. vgl. Hippocrat. b. Bernays p. 22. — fr. 36 (40) ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Ob d. W. mit Schleiermacher auf die größere und mindere Vollkommenheit der Dinge und Wesen, oder mit Lassalle I, 97 ff. auf Unterscheidung der sichtbaren Darstellung von der reinen Idee des Werdens, zu beziehen seien, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

30) vgl. Zeller 461, 2.

31) fr. 25 (27) κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ. it. fr. 40 (48). vgl. Plat. Cratyl. 412, d. Theaet. 153. Arist. de Caelo III, 1. 298, b, 29.

32) Hippol. adv. Haeres. IX, 10 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός. vgl. Hippocr. b. Bern. 21.

sondern das alle besonderen Bestimmtheiten Erzeugende, ohne selber an ihnen Theil zu nehmen. Es ist dasjenige wogegen Alles umgesetzt wird, wie Waaren gegen Gold [33]), d. h. es verwandelt sich eben so wenig in die Dinge wie Gold in die Waare und umgekehrt. Nur neuere, in den Sinn der Lehre nicht eingedrungene griechische Berichterstatter fassen das heraklitische Feuer als das in die Dinge sich verwandelnde Element und lassen diese durch Verdichtung und Verdünnung aus ihm hervorgehen [34]). In den Bruchstücken selber ist nur von Verlöschen und Entzünden des Feuers die Rede, sowie von Wechsel (*ἀμοιβή*) und Wendung.

4. Bestimmter als bei Anaximenes werden bei Heraklit die Elemente, jedoch keineswegs als unveränderliche Bestimmtheiten, sondern als Hauptstufen und Durchgangspunkte, von den Arten und Gattungen der Naturkörper gesondert. Und zwar treten aus einander das die trocknen und warmen Dünste (*ἀναθυμίασις*) mit in sich begreifende Feuer, die Erde und das Meer, welches die feuchten und kalten Dünste umfaßt, d. h. das Warme, Feste und Feuchte. Das Meer wird als Mittelstufe des Daseins gefaßt; die Wandlung des Feuers, heißt es, ist zuerst Meer, des Meeres Wandlung zur Hälfte Erde, zur Hälfte Gluthauch [35]). Die übrigen Elemente sind ihm nur Umwandlungen des Feuers (*πυρὸς τροπαί*). Vierheit der Elemente und Bildung der Dinge daraus

---

33) fr. 41 (49) *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα . . καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.* — Arist. de Anima I, 2 405, 25 *ἀναθυμίασις, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν* (*ὁ Ἡρακλ.*)

34) vgl. Zeller 461. Wie verbreitet diese falsche Auffassung schon zu Lukretius Zeiten war, sieht man aus s. Kritik der heraklitischen Lehre, I, 635 sqq. Bei Andren, wie z. B. Simplicius, gehn Andeutungen der richtigen Annahme neben der falschen her.

35) fr. 25 (28) *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ* (vgl. fr. 49 (59), fr. 26 (29) *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* Lassalle II, 63, will, ich glaube, ohne Grund, d. W. *γῆ* löschen. Arist. Meteor. II, 355, 5 *τὸ ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον.* vgl. Bernays' Heraclit. 6 sq. Lassalle II, 70 ff.

durch Mischung und Sonderung legen nur neuere Schriftsteller ihm bei. Ob er nicht auch einen unmittelbaren Uebergang des Feuers in Erde und dieser in Feuer angenommen, wie Plutarch und Maximus Tyrius berichten, ist zweifelhaft. Doch kann ich Zellern nicht zugeben[36]) daß ein solcher zwiefacher Uebergang der Gleichheit der Wege nach Unten und Oben widerspreche. Diese wiederholt einzuschärfen, sah Heraklit allerdings sich genöthigt[37]), aber da sie in so höchst mannichfaltiger Weise im Gebiete des Besonderen und Einzelnen sich vollziehen mußte, warum sollte da nicht auch schon im allgemeinen Naturproceß, zur Begründung jener Mannichfaltigkeit, eine Mehrheit der Uebergangsweisen vorausgesetzt sein? Eben so wenig kann ich Zellern (S. 472) einräumen daß der Weg nach Oben und Unten schon eine Ortsveränderung einschließe; zunächst soll nur die nothwendige Voraussetzung eines Kreislaufes in der Verwandlung der Stoffe und Dinge bezeichnet werden[38]). In diesem Sinne sagt Heraklit: (ob. 35), „das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Verhältniß, welches zuvor statt hatte, ehe es Meer war“, und ebenso (ob. 31) „das Feuer wird nach demselben Maße entzündet und ausgelöscht“.

5. Diese unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der Umwandlungen bezeichnet Heraklit bald als Harmonie, Dike, Vorherbestimmtheit, bald als weltbildende Weisheit oder auch als Spiel des Zeus, und läßt wiederum im Stoffwechsel den Fluß der Dinge sich darstellen, im Gegenlauf der Wege nach Unten und Oben das Weltgesetz des Streites. Von dieser stetigen Umwandlung soll auch die Sonne

---

36) Schleiermacher 49 ff. (in den ges. Werken) Zeller 471.

37) fr. 28 (22) ὁδὸς ἄνω κάτω μίη vgl. Hippocrat. b. Bern. 10 ff. Hippolyt. IX, 10. 282 γραφέων (γναφείῳ Bern.) ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου κτλ. s. Bernays, neue Bruchstücke S. 244.

38) So weit bin ich mit Lassalle (II, 243 ff.) einverstanden, ohne seinen Folgerungen zustimmen zu können.

39) Schol. in Iliad. XIV, 200 Bekk. ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.

nicht ausgenommen, auch sie nichts Beharrliches sein[40]), sondern täglich neu werden durch die aufsteigenden Dünste genährt, ohne daß wie Neuere meinten, es eines zurückbleibenden Kerns oder einer Hülfe bedürfte. Er dehnte diese Annahme nicht auf die übrigen Sterne aus, wahrscheinlich weil er ihren Einfluß auf unsre Welfür gering hielt[41]). Damit die Umwandlung der Stoffe zwischen Feuer und Erde, als ihren Endpunkten, stetig sich bewege, nahm er wahrscheinlich Kreisbewegung und Kugelgestalt der Welt an; entschieden betrachtete er sie als eine durch und durch zusammengehörige Einheit (ob. Anm. 31 u. 18). Daher die Angabe Späterer, er habe Einheit und Begrenzung der Welt gelehrt. Ausdrücklich hebt er Ewigkeit der Welt hervor (ob. 31), natürlich ohne Wechsel im Zustande und in der Anordnung derselben auszuschließen. Lehrte er nun einen fortdauernden Uebergang vom Feuer in die Elemente und Rückgang dieser in jenes, so wie Gleichheit der Wege von Oben nach Unten und von Unten nach Oben, so konnte er einen periodischen, durch Zwischenzeiten gesonderten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörungen nicht wohl annehmen. Rückt Aristoteles nichts desto weniger seine Lehre der des Empedokles in dieser Beziehung so nahe[42]), um von neueren griechischen Berichter=

---

40) fr. 30 (34) *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα . . . εἰ δὲ μή, Ἐρίννυές μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.* vgl. fr. 29 (33) *νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ ἐστίν.* vgl. Bernays, Heraclit. p. 15.

41) Arist. Meteor. II, 2. 355, 13. — fr. 31. (36) *εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν.*

42) Schleiermacher, davon ausgehend daß Plato (Soph. 242, c) dem Heraklit, im Unterschiede von dem empedokleischen Wechsel zwischen *σφαῖος* und Welt, das *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται* beilegt, bezweifelte zwar nicht daß Aristoteles (Meteorol. I, 14. 352, 17. de Caelo I, 10. 279, b, 14. Phys. III, 5. 205, 3) mehr oder weniger bestimmt die Lehre vom periodischen Wechsel von Weltbildung und Weltverbrennung dem Heraklit beigemessen habe, hielt jedoch dafür daß diese Annahme desselben auf Mißverständniß beruhe. Ritter wollte ein solches Mißverständniß nicht zugeben und versuchte jene Lehre als vereinbar mit der Theorie des Ephesiers nachzuweisen. Ihm haben außer mir, Zeller und Bernays (Rhein. Mus. IX, 265, 1), letztere mit hinzugefügter Berufung auf das Bruchstück bei Hippol. IX, 10. 283) *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ*

stattern nicht zu reden, und führten die Stoiker ihr Dogma der periodischen Welterzeugung und Weltverbrennung auf Heraklit zurück, indem sie sich zweier Ausdrücke bedienten, die ganz das Gepräge der Ausdrucksweise des Ephesiers haben, Bedürftigkeit und Sättigung, so muß eine einigermaßen entsprechende Anschauungsweise sich bei ihm gefunden haben[43]). — Nun wird der Gegensatz von Krieg oder Streit und Uebereinstimmung oder Frieden ihm beigelegt[44]) und er selbst redet von Ruhe (ἀναπαύλη)[45]). Wir dürfen daher wohl annehmen, er habe eine zwiefache Art der Bewegung unterschieden, eine reine gegensatzlose, die dann ganz wohl als Ruhe und Frieden sich bezeichnen ließ, und eine in die Gegensätze der weltlichen Zustände verwickelte. Erste von letzterer begrifflich zu sondern, mußte ihm um so näher liegen, je entschiedener er nach Vorgang des Anaximander, die in die Gegensätze eingetauchten weltlichen Zustände als eine Trübung der ewigen Kraft des Werdens betrachtete[46]). Ueber beide Arten mochte er sich in seiner dunklen Weise so geäußert haben, daß man die begriffliche Sonderung derselben für eine zeitliche halten konnte; auch möglich daß er sie selber so gefaßt haben möchte; seine Grundvoraussetzung von der ewigen stetigen Bewegung ward durch die Annahme nicht gefähr-

---

καὶ καταλήψεται, — sich angeschlossen. Lassalle dagegen sucht durch mehr scharfsinnige als haltbare Erklärung der aristotelischen Stellen (II, 163 ff.) zu zeigen daß periodische Rückkehr der Welt zum Feuer in ihnen nicht dem Heraklit zugeschrieben werde und (II, 149 ff.) auch anderweitige Beweisstellen für den heraklitischen Ursprung jener Vorstellungsweise, wie namentlich das aus Hippol. angeführte Bruchstück, zu entkräften.

43) Phil. Alleg. Leg. III, 62 Mang. vgl. Plut. de *Eἶ* ap. Delph. c. 8. Hippolyt. IX, 10. 283 *καλεῖ δὲ αὐτὸ (τὸ πῦρ) χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.*

44) Diog. IX, 8.

45) Die auf *ἀναπαύλη* bezüglichen St. s. b. Lassalle I, 123 ff. 131 ff. 140 Anm.

46) Plut. de solertia animal. c. 7 *ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρακλ. καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν, τῷ θνητῷ συνεργομένου τοῦ ἀθανάτου.*

det, sie werfe die Gegensätze von sich ab, ihres reinen, ungetrübten Seins sich zu freuen.

Mit dem Helldunkel der Annahme einer periodischen Weltverbrennung hängt genau zusammen und nicht weniger dunkel ist die auf Heraklit zurückgeführte Lehre von dem großen oder Weltjahre, als einem durch den in sich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beschriebenen Zeitraume[47]). Sollen wir nun annehmen, Heraklit habe dafür gehalten, daß so wie die Sonne jeden Tag neu werde und die menschliche Natur in einer Frist von dreißig Jahren zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehre[48]), so vollziehe die Welt ihre totale Erneuerung in dem bezeichneten Zeitraume[49])? Wenn wir so auch die dürftigen Nachrichten ergänzen, so bleibt immer noch ein periodischer Wechsel zwischen einem Ende und einem Anfang der Weltbildung, und das Ende setzt dann Rückkehr zu dem ursprünglichen Sein des Feuers voraus.

6. Die Ueberzeugung von der Alleinheit der Welt der Dinge, konnte Heraklit nicht entbinden auf die so augenscheinlich verschiedenen Stufen des Daseins sein Augenmerk zu richten, und den nächsten und hauptsächlichsten Erklärungsgrund für die Verschiedenheiten mußte er in dem Verhältniß finden, in welchem die Bewegung und ihr Substrat vorherrsche oder zurücktrete, vielleicht nicht ohne Berücksichtigung der größeren oder minderen Verschlungenheit der Gegensätze (29). Wie er daher von dem entseelten Körper mit Abscheu sich abwendete[50]), so erblickte er in der Seele eine reinere Erscheinung des göttlichen Weltfeuers und hielt sie (die Seele) für um so weiser und besser, je trockner sie sei, d. h. je mehr die trockne feurige Ausdünstung (ἀναθυμίασις) den Körper durchzucke, wie der Blitz die Wolken, während Feuchtigkeit ihre Kraft lähmen soll, wie im

47) Diog. Stob. Ecl. ph. 264 u. A. vgl. Censorinus c. 18.

48) Censorinus c. 16.

49) Lassalle II, 193.

50) fr. 43 (53) νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι. vgl. fr. 64 (75).

Rausche[51]). In je lebendigerer Beziehung sie zu dem umgebenden reinen Feuerhauch steht, um so mehr muß sie auch erkennen. Im Schlafe ist daher der Mensch in seine Welt eingeschlossen, ohne jedoch aller Theilnahme an der Weltbewegung zu entbehren[52]). Nur im Tode erlischt die Gemeinschaft gänzlich. Kraft dieser Gemeinschaft mit der Weltbewegung oder ihrem Princip, werden die Menschen sterbliche Götter genannt, die Götter unsterbliche Menschen, und unser Leben (weil noch theilhaft der niedern Stoffe und ihrer Hemmungen) ist Tod der Götter, unser Tod ihr Leben. Nichts desto weniger mißt H. dem Göttlichen eine höhere Stufe des Daseins zu[53]). So konnte er denn auch eines höheren entfesselteren Daseins nach dem Tode sich getrösten und sagen, der Menschen harre nach dem Tode was sie nicht hoffen noch glauben. Die sich deß würdig gemacht sollten als Dämonen zu einem höhern Dasein eingehn[54]).

An diese seine Annahmen über das Seelenwesen knüpft sich der Ausspruch: nur in Einem bestehe die Weisheit, das Vernunftgesetz (*γνώμη*) zu erkennen, welches alles durchwalte; und der gemeinsamen Vernunft solle man folgen, nicht dem eignen

---

51) Ar. de Anima I, 3. 405, 25 u. A. — fr. 61 (72) *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* mit verschiedenen Variationen, wie *αὐγὴ ξηρή,* u. a. vgl. fr. 60. 62 (71. 73. 74), und Zeller S. 480, 1 — fr. 63 (74) *ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.* vgl. Zeller 460, 4. — Der Gegensatz *ὑγρὴ ψυχὴ,* wie eines Betrunkenen fr. 59 (70) vgl. fr. 70 (81). Julian. Orat. V, 168 *ψυχῆσι θάνατος ψυχρῆσι γενέσθαι* s. Bernays' Rh. Mus. X, 266, 1.

52) Sext. Emp. Math. VII, 127 *τὸ περιέχον λογικόν τε καὶ φρενῆρες . . . τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς. σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα κτλ.* — ein ohngeachtet der neueren Terminologie, der Sache nach zuverlässiger Bericht. vgl. Hippocr. b. Bern. 21 sq. — Plut. de Superstit. c. 3 *ὁ Ἡρακλ. φησί, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.* vgl. Marc. Aurel. VI, 42 u. fr. 64 (75).

53) fr. 51 (62) — fr. 66. 67 (77. 78). 38 (42).

54) fr. 52 (63) vgl. fr. 6 (7). 53. 54 (64. 65) — Hippol. IX, 10. 283.

Sinne[55]). Gegen die gemeinsame Vernunft darf daher auch nicht dem Zeugniß der Sinne Glauben beigemessen werden[56]). Doch sollen unter den Sinnen Auge und Ohr den Vorzug verdienen, vorzüglich ersteres[57]). Ob er beiden den Geruchssinn vorgezogen, so fern wir vermittelst seiner des reinen Feuerhauches inne würden, ist sehr zweifelhaft[58]).

7. Wie ungereimt auch die Behauptung des Grammatikers Diodotus ist, Heraklits Schrift handle eigentlich nicht von der Natur, sondern vom Staate: so führte sie doch seine Grundanschauung auch in Bezug auf das sittliche Handeln und den Staat, nur nicht in irgendwie wissenschaftlicher Form sondern in einzelnen Anwendungen durch. Auch hier mußte seine Geringschätzung der Bestrebungen der Menge, die kein höheres Lebensziel kennt, von jeder Rede sich hinreißen läßt, sich geltend machen; derselbe Haß gegen die Schmiede und Zeugen des Truges[59]); dieselbe Ueberzeugung daß gleich den Goldgräbern man viele Arbeit nicht scheuen dürfe um weniges Probehaltiges zu finden; daß göttliches, nicht menschliches Gemüth Einsicht habe[60]). Gleichwie er das Wähnen (*οἴησις*), im Gegensatz gegen das Wissen (*γνώμη*), eine heilige Krankheit (Epilepsie) nennt, dem Gemeinsamen zu folgen mahnt, und nicht zu wähnen daß jeder seine eigne Einsicht (*φρόνησις*)

---

55) fr. 44 (55) vgl. fr. 57 (68). — fr. 48 (58) vgl. fr. 18 (19).

56) fr. 22 (23) *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Bernays a. a. O. S. 263 emendirt: *βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*, mit Berufung auf *βορβόρῳ χαίρειν, καθ' Ἡράκλειτον* b. Athen. V, 178, f; und schwerlich möchte es Zeller 486, 4 gelungen sein das allerdings schon früh eingedrungene *βαρβάρους* zu rechtfertigen. vgl. fr. 42 (52).

57) fr. 23 (24) *ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.* Hippol. IX, 9 281. *ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

58) fr. 24 sq. (25) *αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην.* vgl. Bernays a. a. O. 256 ff.

59) fr. 55 (66) 54 (65) 68 (79). vgl. Lucian. V. auct. c. 14 u. fr. 82 Mull. — fr. 8 (9).

60) fr. 7 (8). vgl. 6 (7) — 66. 67 (77. 78).

habe: so will er auch den Uebermuth mehr als eine Feuersbrunst gelöscht wissen. Für das vorzugsweise den Uebermuth Förderndе scheint er den schwer zu bekämpfenden, der Seele sich bemächtigenden (eigenwilligen) Zornmuth (θυμός) gehalten zu haben[61]. Die mit Vernunft (ξὺν νόῳ) redenden sollen sich feststellen auf dem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt auf dem Gesetz und noch weit fester; denn alle menschlichen Gesetze werden von Einem, dem göttlichen, genährt, und dieses herrscht so weit es will und genügt Allen und überwindet Alles. So muß denn das Volk für das Gesetz kämpfen wie für eine Mauer (Feste)[62], und von Göttern und Menschen werden die im Kampfe Gefallenen geehrt[63]. In dieser Unterordnung unter das Weltgesetz wird er wahrscheinlich die wahre Befriedigung (εὐαρέστησις) gefunden und die Abhängigkeit von ihm in den W. ausgesprochen haben, das Ethos sei dem Menschen sein Dämon[64]. Daher auch seine Abneigung gegen die Vielherrschaft, und vielleicht ist auch der Ausspruch, Gesetz sei es dem Willen Eines (des Weisesten?) zu folgen, so zu fassen. Wenn er dann wiederum sagte, das Gute und Böse gehe zusammen (einige sich) nach der Weise des Bogens und der Lyra, und er Gutes und Böses einander gleichsetzte[65], so sprach sich darin wohl nur seine Ueberzeugung von dem die Gegensätze ausgleichenden Weltgesetz aus.

8. Wie aber hat Heraklit den letzten unbedingten Grund der im Gegenlauf der Bewegung sich erzeugenden Weltordnung sich gedacht? Er redet von einer unsichtbaren Harmonie, die schöner (als die sichtbare) sei, von dem einen göttlichen Gesetz, von welchem alle menschlichen Gesetze genährt würden, von den Erinnyen, den Helferinnen der Dike, welche die Sonne (und so wohl auch alles Gewordene) in ihr Maß zurücktreiben würden, von der Alles beherrschenden Vorherbestimmtheit oder Nothwendigkeit, und dann

---

61) fr. 65 (76) — 48 (58) — 58 (69).

62) fr. 18. 19 (19. 20). vgl. fr. 69 (80).

63) fr. 53. 54 (64. 65).

64) Theodoret. cur. Affect. XI, 6. 152. — fr. 57 (68).

65) fr. 34 (nach Simplic.) (38) vgl. ob. S. 64.

wiederum von dem Namen des Zeus, dem Einen Weisen, der genannt und nicht genannt sein wolle, bezeichnet auch den Krieg als Zeus und Dike, und das Feuer als vernünftig (φρόνιμον) und als Grund der Weltordnung [66]). Aus solchen schillernden Ausdrücken ist nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ob Heraklit den letzten unbedingten Grund als lenkende Intelligenz oder als unbedingte Vorherbestimmtheit gefaßt, wohl aber daß er ihm Bewußtsein zugeschrieben habe, sei es ein blos abspiegelndes oder nach Zwecken waltendes. Wir sehen ab von dem schwerlich ächt heraklitischen Ausdrucke, das Umgebende, das der Berichterstatter als das Vernunfthaltende bezeichnet [67]), und wir wollen nicht entscheiden, ob oder wie weit der Ephesier das demselben Entsprechende räumlich gefaßt habe, können uns aber nicht entschließen, es abstract logisch für das Allgemeine und zwar für die bestehende, sich in ununterbrochenem Processe Dasein gebende Negativität zu halten, und eben so wenig den dem Heraklit gleichfalls zugeschriebenen Logos als das rein begrifflich logische Gesetz jener processirenden Identität von Sein und Nichtsein zu fassen. Solche Abstraktionen sind dem auf die Natur der Dinge gerichteten Sinne jenes Zeitalters durchaus fremd [68]). Einen letzten Grund dem steten Widerlauf der ewigen Bewegung vorauszusetzen, hat Heraklit, laut der bereits hervorgehobenen Bruchstücke, unbezweifelt sich gedrungen gesehn und Bewußtsein ihm beigelegt, wenn auch nur um das Gemeinsame der Erkenntniß daraus ableiten zu können. Bedient er sich dabei zugleich der Ausdrücke Vorherbestimmtheit oder Nothwendigkeit, so zeugt das davon daß er jenen letzten Grund nicht als einen willkürlich waltenden gedacht wissen wollte. Ob er aber das Weltbewußtsein

---

66) fr. 36 (40). vgl. Hippolyt. IX, 9. 281. — fr. 18 (19) — fr. 30 (34) — Stob. I, 178 u. A. — fr. 11 (12) — Hippol. IX, 10. 283.

67) Sext. Emp. ob. Anm. 52.

68) Lassalle I, 305 ff. vgl. II, 97 ff. Diese und ähnliche, begrifflich feine Unterscheidungen werden dem Heraklit beigelegt und doch soll er zugleich d. W. εἱμαρμένη, λόγος, δίκαιον, πόλεμος, παλίντροπος ἁρμονίη unterschiedslos gebraucht haben.

als lenkende Intelligenz gefaßt habe, ist mir nach Bernays sinnreicher Auslegung und Verbesserung der betreffenden Hauptstellen[69]) immer noch zweifelhaft. Wahrscheinlicher daß der Ephesier den Unterschied eines lenkenden und blos abspiegelnden Weltbewußtseins nicht deutlich und bestimmt gefaßt habe. Daher das Schwankende seiner Ausdrücke. Zeus Name ist ihm das einige Weise, das gesagt und nicht gesagt sein will und er zugleich Allvater und König, und dann scheint er ihn wiederum mit der Vorherbestimmtheit oder auch dem Streit zu identificiren, und redet von Erinnyen, den Helferinnen der Dike: Schwankungen, die wohl zeigen, daß er weder bei der Annahme eines blind waltenden absoluten Gesetzes sich hat beruhigen können, noch auch den anaxagorischen eines nach Zwecken ordnenden Geistes zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben hatte.

Vergleichen wir die Lehre des Heraklit mit der der vorangegangenen Jonier, so ist eine höhere Stufe der Entwickelung nicht zu verkennen. Den Urgrund der Dinge faßt er nicht mehr weder als qualitativ bestimmten, noch als bestimmungslosen Urstoff, sondern als die dem Stoffe und seinen Veränderungen zu Grunde liegende Kraft, und diese wiederum als Kraft der ewigen stetigen Bewegung, veranlaßt wahrscheinlich durch Anaximanders Versuch das Urwesen als das Unendliche, wahrhaft Seiende, im Gegensatz gegen die wandelbaren Erscheinungen, geltend zu machen. Die ewige Bewegung desselben ist ihm das Allleben. Und eben diese

---

69) fr. 44 (55) *ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* (*οἵη κυβερνήσει* Schleierm. *ἥτε οἰακίζει.* Bernays.) Bern. Rh. Mus. IX. 252 ff. beruft sich für seine Auslegung auf Plut. d. Isid. 75 das erkennende Wesen habe eingesogen Ausströmungen und Theile *ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν*, und auf Hippol. IX, 9. 280 *οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ δόγματος* (*λόγου* Bern.) *ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι.*

Weltbetrachtung und die damit untrennbar verbundene dynamische Ableitung der Dinge aus dem Urgrunde, mußte im Alterthum die tiefer blickenden Geister immer von neuem auf dieselbe zurückführen. Hatte schon Anaximander das Urwesen als das an sich zum Sein Berechtigte, Absolute, betrachtet, die Dinge als im Vergleich mit ihm unberechtigte und eben darum in bestimmte Grenzen eingeschlossene Daseinsstufen: so hob Heraklit einerseits diesen Gegensatz noch schärfer hervor, andrerseits vermittelte er ihn dadurch, daß er jenen Urgrund als Weltbewußtsein das All durchwallen und zur Einheit vereinigen ließ. Auf die Weise mochte er sich überzeugt halten die von Xenophanes geforderte Alleinheit nicht blos festzustellen, sondern zu begründen.

Wiewohl er sich genöthigt sieht der ewigen Bewegung ein Substrat zu leihen, so ist ihm dieses, zunächst das Feuer, nicht das Ursprüngliche, sondern ein der Bewegung nothwendig Anhängendes, wenn auch nicht von ihr Erzeugtes. Daher er denn weder durch Verdichtung und Verdünnung, noch durch Ausscheidung von Gegensätzen die Dinge aus dem Urgrunde ableiten konnte. Der Gegenlauf der Bewegung war ihm die nothwendige Voraussetzung der Welt der Erscheinungen, mithin ein Ursprüngliches.

Der Gegensatz zwischen der reinen stetigen Bewegung und den als Beharren sich darstellenden Erscheinungen, trieb zur Unterscheidung wahrer Erkenntniß und sinnlicher Erscheinung und als Bedingung der ersteren, zur Annahme des Weltbewußtseins und der daraus abgeleiteten Gesetze der physischen und moralischen Weltordnung. Diese aus der ewigen stetigen Bewegung als solcher nicht abzuleitende Annahme gab die noch zu Sokrates' Zeiten [70]) in Jonien verbreitete Schule der Herakliteer auf, um den Begriff des ewigen stetigen Werdens in seiner ganzen Folgerichtigkeit festzustellen. Daher denn Kratylus [71]) behauptete, es könne überhaupt gar Nichts ausgesagt, sondern nur mit dem Finger auf das Werdende hingewiesen werden, und nicht nur nicht zweimahl sondern

70) Plat. Theaet. 176, b. 179, e.

71) Arist. Metaph. IV, 5. 1010, 10. vgl. Plat. Cratyl. 384, a.

auch nicht einmal vermöge man in denselben Strom hinabzusteigen, d. h. alles auch nur scheinbare Verharren müsse geläugnet werden. So wenig Heraklit solche sophistische Behauptungen und die daran geknüpften schalen Etymologien[71]) als seine Lehre anerkannt und so gewiß er auf seine Sätze vom Weltbewußtsein und von den Weltgesetzen mit der daraus abgeleiteten wahren Erkenntniß, sich berufen haben würde: er hätte zugeben müssen daß sie Folgerungen aus der Grundanschauung vom ewigen stetigen Werden seien, sobald diese von der nicht daraus, als solchem, abzuleitenden Hülfshypothese abgelöst werde. Gegen eine ausschließliche Durchführung jener Grundanschauung ist denn auch die platonische und aristotelische Kritik[73]) in ihrem Recht: es müsse ihr zufolge Entgegengesetztes einerlei, und nicht sowohl Alles Eins als Alles Nichts sein. Es fehlt ihr der Begriff eines dem Wechsel zu Grunde liegenden und in ihm beharrenden Seins. Ihn zu ergänzen hat Heraklit, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtsein jenes Mangels, seine Hülfsannahmen eingeschoben, ohne angeben zu können wie die darin vorausgesetzten beharrlichen Bestimmtheiten in das Werden eingreifen oder ihm als Träger zu Grunde liegen sollten.

Der zweite Grund- und Angelbegriff, der dem des Werdens hinzutretend, den Begriff der Veränderung erst denkbar macht, hatte schon vor Heraklit, jedoch in der Verbindung mit den Begriffen der Einheit und Gottheit, noch nicht in seiner begrifflichen Reinheit, in Xenophanes einen Vertreter gefunden. Heraklit mochte wähnen, seiner entbehren zu können; die Einheit der Welt des Werdens hatte er aufs entschiedenste ausgesprochen und als Grund ihrer unverbrüchlichen Ordnung und als Bedingung einer über den Sinnenschein sich erhebenden Erkenntniß ein irgendwie denkendes oder lenkendes Weltgesetz hinzugefügt. In der von Xenophanes

72) Plat. Cratyl. 412 ff.

63) Plat. 157. 160. 182. 183. Cratyl. 402 ff. Arist. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23 vgl. c. 4 pr. c. 7 extr. Phys. I, 2. 185, b, 19. Topic. VIII, 5 extr.

ausgehenden Schule aber gelangte der Begriff des reinen Seins zu einer Entwickelung, deren Schärfe durch den inzwischen geltend gemachten Begriff des ewigen Werdens wesentlich bedingt ward. So mußten die beiden Bestandtheile des Begriffs der Veränderung erst je für sich einseitig und gegensätzlich einander entgegentreten, bevor man sich an Vermittelung derselben versuchen konnte.

Zweiter Abschnitt.

Von der Seinslehre der Eleaten.

Auch diese neue Richtung ging von einem Jonier aus, von Xenophanes[1]) aus Kolophon. Nach Apollodor sollte er in Ol. XL geboren, Zeitgenosse des Kyrus und Darius, nach Timaeus, Zeitgenosse des Hiero und Epicharmus, nach Andren des Pythagoras gewesen sein[2]). Verschiedenheiten der Zeitbestimmungen, die darin ihren Grund haben mögen, daß er ein hohes Alter erreichte. Eine Elegie muß er den in dem Bruchstücke[3]) derselben enthaltenen Angaben zufolge im 93sten Lebensjahre gedichtet haben. Des Pythagoras und Epimenides hatte er als nicht mehr lebender erwähnt[4]). Fünf und zwanzig Jahre alt war er ausgewandert, wahrscheinlich nicht im Beginne des Kampfes der Jonier gegen die Perser, dessen er in einer Elegie als eines der Vorzeit angehörigen erwähnt (fr. 17). In seinem darauf folgenden Wanderleben hielt er in verschiedenen griechischen Städten Siciliens und Italiens, wie Zankle und Katana, wahrscheinlich auch in Elea sich auf, dessen Gründung (Ol. 61) er in einem Gedichte gefeiert haben soll. Von den andren ihm beigelegten Dichtungen, die, wie es heißt, er als Rhapsode selber

1) Ueber Xenophanes und Parmenides s. m. Commentationes Eleatiic. Altonae 1813. Sim. Karsten philosophor. Graecor. reliquiae I u. II. Bruxell. 1830. 35. Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 101 sqq.

2) Appollod. bei Clem. Al. Strom. I, 301, c. vgl. Sext. Emp. Mathem. I, 257 — Timaeus b. Clem. l. l. vgl. Plut. reg. apophth. Hier. 4. — Euseb. Pr. Ev. X, 14, 14. XIV, 17, 10. Ueber diese u. e. a. Zeitbestimmungen vgl. Zeller 379 Anm.

3) bei Diog. L. IX, 18 fr. 24 Karsten.

4) fr. 18. — Diog. L. I, 111.

vorzutragen pflegte, lassen sich mit Bestimmtheit wohl nur elegische und epische auf ihn zurückführen, nicht Sillen, Parodien, Tragödien. Seine Elegien, von denen es sehr zweifelhaft ist, ob sie, wie O. Müller annimmt [5]), sämmtlich in Kolophon gedichtet waren, enthalten theils, gleich denen seines Landsmanns Mimnermus und diesen nicht nachstehend, lebendige Schilderungen von den Freuden des Mahles, mit der Mahnung durch Lobgesänge auf die Götter, nicht auf ihre Kämpfe, und durch Preis der Tugend es zu würzen (fr. 21); theils züchtigen sie die lydische Weichlichkeit der Kolophonier (fr. 20) und die maßlose Erhebung der Sieger in den Kampfspielen (fr. 19).

Als Mittelpunkt der eleatischen Lehre bezeichnet Plato den Satz daß Alles Eins sei, und Aristoteles nennt den Xenophanes Urheber dieser Lehre, mit der näheren Bestimmung, er habe auf das Weltall blickend das Eins (desselben) als die Gottheit gesetzt. Aehnlich Theophrast, er habe Ein Princip und zwar als Alleinheit angenommen [6]), So führt auch der Sillograph Timon [7]) ihn redend ein: „wohin ich meinen Geist richten mochte, in ein Selbiges löste Alles sich auf, Alles immer seiend stand (vor mir) ganz und gar in eine ähnliche Natur zusammengezogen.“ Entsprechendes findet sich bei Späteren. Von dem Bewußtsein der Alleinheit der Welt ging also Xenophanes, gleichwie unmittelbar nach ihm Heraklit, aus, der eine auf das ewig Beharrende seinen Blick gerichtet, der andre auf das ewige Werden. In den aus seinem Epos von der Natur entlehnten Bruchstücken spricht Xenophanes mit der ganzen Kraft der Ueberzeugung aus: Ein Gott, der größte unter Göttern und Menschen, den Menschen weder an Gestalt noch Geist ähnlich (fr. 1), nicht also schwarz und plattnasig wie die Aethiopen, noch blond und blauäugig wie die Thraker [8]); würden ja auch Stiere und Löwen,

---

5) Müllers Gesch. d. griech. Literat. I, 220.

6) Plat. Soph. 242, d. Ar. Metaph. I, 5. 986, b, 13, 18 Theophr. ap. Simpl. in Ar. Physica 5, b.

7) Tim. fragm. Mullach v. 35.

8) fr. 5 und die Ergänzungen dazu bei Clem. Alex. u. Theodoretus.

wenn sie bilden könnten, die Gestalten der Götter den ihrigen entsprechend bilden (fr. 6). Ebenso eifert er gegen die Vorstellung, die Götter würden geboren (fr. 5), veränderten und bewegten sich: immer unbewegt in Demselbigen zu beharren gezieme (dem Göttlichen), nicht hierhin und dorthin zu wandern (fr. 4). Nicht blos Schimpfliches und Schandbares, wie Homer und Hesiodus, sollen wir den Göttern nicht beimessen (fr. 7), sondern auch nicht (unsre) Schranken der Wahrnehmung und des Denkens (fr. 2) und die dadurch bedingte Ermüdung auf die Gottheit übertragen: sonder Mühe bewältigt sie Alles mit der Seele des Geistes[9]). Wie nun der Kolophonier von solchen Sätzen, in denen nur eine den Irrthümern des polytheistischen Volksglaubens entgegentretende Ueberzeugung von der Einheit, Ewigkeit und Schrankenlosigkeit der Gottheit sich ausspricht, zu der Behauptung von der Alleinheit der Welt übergegangen sei und wie er diese näher gefaßt, erfahren wir nicht. Ohne läugnen zu wollen daß diese Behauptung mit jener Ueberzeugung vereinbar sei, vermissen wir doch den Uebergang von dieser zu jener und damit die nähere Bestimmung des wie sie vereinbar. Daß er die Gottheit als gleichartig, vielleicht also wohl als einfachen Wesens, bezeichnet habe, hilft nicht aus; und ob als kugelförmig und begrenzt, oder als unbegrenzt und unendlich, darüber sind die Angaben der neueren griechischen Berichterstatter einander widersprechend. Theophrast[10]) aber hatte gesagt, Xenophanes habe das einige Sein weder als begrenzt noch unbegrenzt, weder als ruhend noch bewegt gefaßt, und nach Aristoteles[11]) hatte er sich nicht darüber ausgesprochen, ob das einige Urwesen als begrenzt oder unbegrenzt zu denken sei.

Da finden wir nun in der kleinen Schrift de Xenophane, Gorgia et Melisso, die wenn sie auch nicht dem Aristoteles

---

9) fr. 3 ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. — Als Bestreiter des Volksglaubens erwähnt seiner Aristoteles Poet. 25. 1460, b, 36.

10) l. Simpl. in Phys. f. 5, b.

11) Metaph. I, 5. 986, b, 18.

oder Theophrast sondern einem späteren Peripatetiker angehören sollte[12]), in ihren historischen Angaben durchaus Glauben verdient, eine jene von Theophrast bezeichnete Antinomie durchführende Argumentation. Wiewohl die betreffenden Hauptstücke (c. 3. 4) in der Ueberschrift nicht auf Xenophanes sondern auf Zeno bezogen werden, gleichwie die Hauptstücke 1 nud 2 in den Handschriften nicht dem Melissus, dessen Lehre unbestreitbar darin erörtert ist, sondern dem Xenophanes beigelegt werden, so hatte man sie doch, da sie die Lehre des Zeno augenscheinlich nicht enthalten[13]), unbedenklich für einen Bericht über die Schlußfolgerungen des Xenophanes gehalten, zumahl jenes Zeugniß des Theophrast und einige Bruchstücke des Kolophoniers dafür sprechen. Gegen diese Annahme sind neuerlich sehr beachtenswerthe Zweifel erhoben worden, die darauf sich gründen, daß so dialektisch durchgeführte Antinomien dem Kolophonier, welchem Aristoteles Mangel an Durchbildung vorwerfe, nicht zuzutrauen seien und dem angeführten Zeugniß des Stagiriten widersprächen, er habe sich nicht darüber erklärt, ob das Eins für begrenzt oder unbegrenzt zu halten sei. Auch würde, fügt man hinzu[14]), eine so eigenthümliche Schlußfolgerung von Aristoteles nicht übergangen worden sein, wenn sie sich beim alten Kolophonier gefunden hätte, und selbst Ausleger des Aristoteles bis ins dritte Jahrhundert, wie Nikolaus aus Damaskus und Alexander aus Aphrodisias, stritten noch über das Princip des Xenophanes, ohne jener Schlußfolgerungen zu erwähnen[15]); endlich enthalte, wie Bergk[16]) zuerst und nach ihm Andre behauptet haben, der Bericht in jenem Buche keine Spur von alterthümlich epischen Formen. Diese letztere Behauptung müssen wir von vorn herein

---

12) wie Zeller S. 376 f. zu zeigen sucht. vgl. Vermehren: die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift de Xenoph. ect. Jena 1861.

13) Ueberwegs Versuch (in Schneidewins Philologus VIII, 108) sie dem Zeno zuzueignen, widerlegt Zeller 373 f.

14) Zeller 372.

15) Simplic. in Phys. 5, b, 6.

16) Bergk, commentatio de Aristotelis libro de X. Z. et G. Marburg. 1843.

durch Nachweisung solcher augenscheinlich poetischer und den Bruchstücken des Kolophoniers entsprechenden Formen beseitigen[17]). Auch die einander entgegengesetzten Angaben des Nikolaus und Alexander entscheiden nicht, da theils die Schriften der ältesten Philosophen zu ihrer Zeit schon selten geworden waren, theils da nach dem Berichte unsres Buches, Xenophanes das Weder Noch seiner Antinomien nicht festhalten konnte, vielmehr das göttliche Eins doch wiederum als einer Kugel vergleichbar und unbewegt bezeichnete. Dagegen ist die dialektische Durchführung der Gegensätze allerdings geeignet Bedenken hervorzurufen. Doch wenden wir uns zu dem Berichte selber, bevor wir uns über diesen Streitpunkt näher erklären.

Ohnmöglich kann, wenn Etwas (?) ist, es geworden sein, heißt es mit Beziehung auf die Gottheit, da entweder aus Aehnlichem oder Unähnlichem es geworden sein müßte und beides ohnmöglich ist; denn wenn aus Aehnlichem, so wäre nicht einzusehen, warum das eine zeuge, das andre gezeugt würde; wenn aus Unähnlichem, das Stärkere aus dem Schwächeren, das Bessere aus dem Schlechteren, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren, mithin das Seiende aus Nichtseiendem (oder umgekehrt) geworden sein müßte. Deshalb muß Gott ewig sein.

b) Als das Allmächtigste ist Gott nur Einer; denn Gott und seiner Macht kommt zu zu herrschen und nicht beherrscht zu werden, und eine Mehrheit setzt Ungleichheit voraus. Als Einer aber muß er in Allem sich selbst gleich sein, durch und durch sehen und hören, da sonst unter seinen Theilen Herrschen und Beherrschtwerden statt finden würde. Und als durchweg sich selber gleich, ist er kugelgestaltet. c) Demnach ist er auch weder endlich noch unendlich, weder bewegt noch unbewegt, so fern das Unendliche und Bewegungslose (Starre) nur dem Nichtseienden zukommt, Endlichkeit und Bewegung eine Mehrheit voraussetzt.

---

17) 2. B. τεκνωθῆναι — τεκνῶσαι 977, 17
τὸν θεὸν ἁπάντων κράτιστον καὶ βέλτιστον. — 25
κρατεῖν, μὴ κρατεῖσθαι. — 27
ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν . . πάντῃ. — 37
οὔτε ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι. — b, 16

Kugelgestaltet und dennoch unendlich? fragten die Einen, während die Andren das Bild selbst auf Unendlichkeit beziehen wollten; und so ließen die Einen ihn für Endlichkeit, die Andren für Unendlichkeit sich entscheiden, während Aristoteles ihn der Unentschiedenheit zieh. Möglich daß unser Berichterstatter zusammenzog was sich im Lehrgedicht vereinzelt oder lose verbunden fand, — daß er demselben die Hauptsachen entlehnte, dafür zeugen die vorher hervorgehobenen poetischen Ausdrücke[18]). Die Lehren, daß das göttliche Sein nicht geworden sei (und nicht vergehen könne, wie spätere Berichterstatter hinzufügen), und daß es als das Allermächtigste keine Mehrheit dulde, wird man dem alten Kolophonier wohl unbedenklich zugestehn wollen. Warum aber auch nicht die Entschränkung von Raumbegriffen und vom Gegensatz der Ruhe und Bewegung? zumahl letzteres durch augenscheinlich eigene Worte desselben bestätigt wird, denen nur scheinbar zwei andre von ihm überlieferte Verse widersprechen; denn ganz wohl konnte er (fr. 4) von seinem göttlichen Sein aussagen, daß es immer in Demselben unbewegt verharre; ausgeschlossen von ihm hatte er nur die starre der Bewegung entgegenstehende (und sie voraussetzende) Ruhe (*ἀτρεμίζειν*). Wir dürfen daher immerhin uns überzeugt halten, daß Xenophanes nachdem er die Gottheit dem (wahren) Sein gleichgesetzt und Werden und Vergehn, gleichwie Vielheit von ihr ausgeschlossen hatte, er ihr auch nicht Räumlichkeit und Bewegung oder dieser entgegengesetzte Ruhe beigelegt wissen wollte. Daß Aristoteles dieser schwachen Anfänge einer Antinomie nicht ausdrücklich erwähnt habe, ist kein zureichender Verdachtsgrund gegen die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung, auch wenn man in der Auffassung desselben, Xenophanes habe Nichts darüber deutlich bestimmt und weder die begriffliche noch die stoffliche Einheit des Seienden berührt, eine Beziehung darauf nicht anerkennen will. Aus seinen und Andrer vorher berührten Angaben ergänzt sich aber der Bericht unsres Buches dahin, daß Xenophanes die Einheit der Gottheit auf die ganze Welt übertragen habe.

---

18) namentlich das *οὔτ' ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι.*

2. Daß der Kolophonier für den Grundstoff der Dinge weder Erde noch Wasser gehalten, die Verse die für das Eine und Andre angeführt werden (fr. 8. 9) vielmehr nur auf Mittelzustände sich bezogen, ist mindestens höchst wahrscheinlich, zumahl er augenscheinlich von diesen beiden Stufen des stofflichen Daseins in seiner Kosmologie vielfach Anwendung machte. Die Erde, behauptete er, sei aus flüssigem in festen Zustand übergegangen und werde von neuem durch Wasser in Schlamm verwandelt werden, indem er zum Beweise die im Lande und auf den Bergen vorkommenden Versteinerungen von Seethieren anführte. Auch das Menschengeschlecht, meinte er, sei mit der Austrocknung der Erde entstanden und werde mit ihr wiederum ins Wasser versinken. Sonne, Mond und Sterne hielt er, gleichwie den Regenbogen und andere Erscheinungen der Art, für feurige Wolken oder Dünste, die beim Untergange erlöschen, beim Aufgang sich neu bilden und in unendlicher gerader Linie über die Erde hinschweben sollten, verschieden je nach Verschiedenheit der Erdtheile. Aus solchen Annahmen ist wahrscheinlich die Angabe entstanden, Xenophanes setze unendlich viele Welten voraus, was mit seiner bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung von der Einheit der Welt nicht wohl vereinbar ist.

3. Der Entschiedenheit seiner Behauptungen ohngeachtet, gestand Xenophanes (fr. 14) daß völlig Sicheres über die Götter und was er über Alles gesagt, kein Sterblicher wisse, weder der vorangegangenen noch der zukünftigen; zu meinen sei Allen beschieden[19]), mithin nur das Wahrscheinliche erreichbar (fr. 15); ferner, daß die Götter nicht von Anfang an Alles den Sterblichen offenbart hätten, diese jedoch im Laufe der Zeit durch Forschung Besseres fänden (fr. 16): Worte die schon an sich den Annahmen eben so wenig derer entsprechen, die auf ihn die Anfänge der Skepsis zurückführen wollten, wie derer die ihn sinnliche und Vernunfterkenntniß gegensätzlich sondern und jene Zweifel auf erstere sich beschränken lassen.

19) fr. 14, 4 δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

II. Hatte Xenophanes von der Einheit der Gottheit sich überzeugt und diese Einheit auch wiederum in der Welt der Dinge vorausgesetzt, ohne Werden und Veränderung rücksichtlich der letzteren zu läugnen, so erhob Parmenides sich dagegen zum Begriff des Seienden als solchen, ohne dafür weder in dem Begriffe der Gottheit noch in dem der Welt einen Anhalt zu suchen, d. h. er faßte, wie Aristoteles es ausdrückt, das Eins dem Begriffe nach[20]) und gelangte so zur Läugnung der Realität der Mannichfaltigkeit der Dinge, ihres Werdens und ihrer Veränderungen.

In Elea von reichen und angesehenen Aeltern geboren, soll er durch einen Pythagoreer Aminias für Philosophie gewonnen sein und auch mit andren Pythagoreern in naher Verbindung gestanden haben, so daß von Späteren er selber Pythagoreer genannt wird[21]), ohne daß in seiner Lehre mehr als in der des Xenophanes Hinneigung zu pythagorischer Anschauungsweise sich nachweisen ließe. Dem Kolophonier schloß er sich dagegen unbezweifelt an, dessen Schüler er von Aristoteles[22]) mit Berufung auf Sage, von Späteren unbedenklich genannt wird. Die Angabe, er sei Schüler des Anaximander gewesen, ist, wenngleich auf Theophrast, wahrscheinlich mißverständlich, zurückgeführt[23]), unbedenklich zu beseitigen. Auch wohl die Annahme, er habe schon in Ol. 69 geblüht, selbst wenn sein von Plato wiederholt erwähntes Zusammentreffen mit dem noch sehr jungen Sokrates[24]), dem zufolge er 65 Jahre alt um die 80ste Olymp. in Athen gewesen wäre, ohne thatsächlichen Grund sein sollte, was vorauszusetzen bei dem Nachdruck den Plato darauf legt, mißlich sein möchte. Doch sind auch die Angaben bei

20) Ar. Metaph. I, 5. 986, b, 18.

21) Strabo XXVII, 1, 1 u. A. Ps. Cebes tab. c. 2 setzt pythagorisches und parmenideisches Leben einander gleich.

22) Ar. Metaph. l. l. 22:

23) Diog. L. IX, 21. Suid. s. v.

24) Pl. Parm. 127 Theaet. 183, e. Soph. 217, c. — Athenäus' (IX, 565 f.) und Macrobius' (Sat. I, 1) Zweifel an der chronologischen Richtigkeit scheinen mir ohne Gewicht zu sein; vgl. jedoch Zeller S. 396 f. Anmerk.

Eusebius schwankend, die seine Blüthezeit in die 81 oder auch in die 86 Ol. setzen. Halten wir uns an die platonische Bestimmung so würde unser Eleat gegen 519 oder 520 vor unsrer Zeitrechnung geboren sein. Daß er den Eleaten Gesetze gegeben, wird nach Speusippus berichtet[25]), und in Beziehung auf Lehre und Leben ward er vom Alterthum sehr hoch gehalten.

2. Im allegorischen Eingange[26]) seines Lehrgedichts beschreibt Parmenides, wie seine Seele (auf dem Wege von der Finsterniß zum Lichte) die Pforten erreicht habe, wo die Pfade der Nacht und des Tages sich scheiden; wie er, nachdem die Pforte von der Dike entriegelt worden, zu der Gottheit (der Weisheit) gelangt sei, und wie sie ihm verheißen habe, er solle Alles erkunden, sowohl der überzeugenden Wahrheit unerschütterliches Herz, wie die überzeugungslosen Meinungen der Sterblichen[27]): zu vorläufiger Bezeichnung der zwei Bestandtheile seines Lehrgedichts[28]).

Der Fortschritt wissenschaftlicher Methode zeigt sich dann sogleich darin, daß Parmenides die möglichen Auffassungsweisen des Seins oder Seienden aus einander legt um die wahre zu finden. Entweder, sagt er, i st (das Sein) und ohnmöglich das Nichtseiende, — der Weg der Ueberzeugung und Wahrheit; oder es i st n i ch t und nothwendig das Nichtseiende, — der von aller Ueberzeugung leere Weg, da das Nichtseiende weder zu erkennen noch auszusprechen ist; denn dasselbe ist es zu denken und zu sein[29]). Wie aber das Denken vom Wege des Nichtseienden sich abwenden soll, so auch von dem, auf welchem die Sterblichen Nichts wissend, taub und blind hinstarrend, zwiespältig (in sich zerfallen) umherirren,

25) Diog. L. IX, 23 vgl. Strabo a. a. O. Plut. adv. Colot. 32.

26) v. 1 sqq. nach Sext. Emp. adv. Phys. VII, 111.

27) v. 28. . . . σὲ δὲ χρεὼ πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

28) Die als τὰ πρὸς ἀλήθειαν und τὰ πρὸς δόξαν bezeichnet werden.

29) v. 41 (40 Mull.) . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

die Sein und Nichtsein für Dasselbe halten und wiederum nicht für Dasselbe, auf ihrer rückläufigen Bahn [30]). So bleibt nur übrig, daß das Seiende ist, und viele sind der Zeichen daß es nicht geworden noch vergänglich, ganz einer Gattung und unerschütterlich und ohne Ende, auch nicht gewesen noch erst in Zukunft, da es jetzt ganz zusammen ist, ein stetig Verbundenes [31]). Denn welches Werden desselben könntest du suchen? wie und woher sollte es gewachsen sein? Aus dem Nichtseienden darfst du nicht sagen noch denken, da es weder auszusprechen noch zu denken ist; und welche Nothwendigkeit hätte es getrieben früher oder später aus dem Nichtseienden hervorzuschießen? Auch aus dem Seienden kann Nichts neben ihm werden. Wäre es geworden (gewesen), so ist es nicht, noch auch wenn es sein (werden) sollte [32]). Und wie es dem Werden entrückt ist, so auch dem Vergehn. Eben so wenig ist es theilbar, da es ganz sich selber gleich, noch irgend ein Mehr- oder

---

30) v. 45 *αὐτὰρ ἔπειτ᾽ ἀπὸ τῆς (ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα), ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν*
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ᾽ οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Diese Verse beziehen Bernays' (Rhein. Mus. VII, 114 f.) und Steinhart (Hall. A. Literaturz. 1845. 892 f.) mit mir, wenigstens zunächst, auf die herakleitische Lehre; Zeller stellt diese Beziehung (S. 495) in Abrede.

31) v. 56 (57) . . *μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο*
λείπεται, ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι
πολλὰ μάλ᾽ ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον.
οὔ ποτ᾽ ἔην οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἕν ξυνεχές.

Das *ξυνεχὲς* mit Zeller 399, 2 zeitlich zu fassen.

32) v. 74 (75) *πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο;*
εἴγε γένοιτ᾽, οὐκ ἔστ᾽, οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

oder Schlechtersein in ihm. Ganz ist es daher stetig; dem Sein schließt das Sein sich an [33]), und weder zerstreut sich's nach allen Seiten über die Welt, noch tritt es zusammen [34]). Auch unbeweglich ist es, Dasselbige in Demselbigen beharrend, beruht es auf sich selber [35]). Aber ohne Mangel, da es sonst alles (Seins) ermangeln würde, ist es nicht unvollendet, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar [36]). Und das Denken fällt mit dem Warum (wodurch es Denken ist) zusammen; denn außer dem Seienden, worin es beschlossen, kannst du das Denken nicht finden [37]), da außer dem Seienden Nichts ist noch sein wird. Ist aber das Seiende unbeweglich und Nichts außer ihm, so sind Werden und Vergehn Wechsel der Orte und der Beschaffenheit, des Seins und Nichtseins (leere) Worte, von Menschen in dem Wahne gebildet, es entspräche ihnen Wahrheit [38]).

So weit die Schlußfolgerungen des Parmenides, vollständig in der Angabe ihrer Hauptpunkte, nicht so in der beweisenden Durchführung; namentlich bleibt zweifelhaft, ob Parmenides oder erst Melissus die Unbeweglichkeit des Seienden näher zu begründen unternommen habe; ausgesprochen hat sie bereits ersterer [39]).

Mit Recht bezeichnen Plato und Aristoteles diese Lehre des Eleaten als die von Einer, ewig unbewegten Wesenheit; Spätere,

---

33) v. 80 (81) *τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει,*

34) v. 89 (90) *λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·*
οὐ γὰρ ἀποτμήξει (?) *τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,*
οὔτε σκιδνάμενου πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον..
οὔτε συνιστάμενον.

35) v. 84 (85).

36) v. 87 (88). 101 (102).

37) v. 93 (94) *τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ εὕνεκέν ἐστι νόημα.*
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν.
εὑρήσεις τὸ νοεῖν. vgl. v. 43 (Anm. 29) und 89 (88).

38) v. 96 (97) 109 (110).

39) Plat. Theaet. 180, e ist nicht entscheidend. Bei Plat. ib. 181, a heißen die Eleaten überhaupt *οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται*, bei Aristoteles, nach Sextus Emp. (Math. X, 46), *στασιῶται τῆς φύσεως*.

nicht ohne Verkennung der Grundbehauptung, als die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt. Ob Par. das Seiende als Gottheit bezeichnet habe oder nicht, ist zweifelhaft und nicht von gar großer Erheblichkeit; er mochte Zurückführung des Begriffes des Seienden auf den der Gottheit vermieden haben, um den Schlußfolgerungen aus jenem kein fremdes Glied einzuschieben. Erheblicher ist die Frage, ob er vom Begriffe des Seins alle Vielheit und alle sinnlichen Bestimmungen ausgeschlossen habe? Den Worten nach hat er es allerdings nicht gethan, indem er es einer Kugel vergleicht, ihm Gleichartigkeit und damit scheinbar Mannichfaltigkeit beilegt und es nicht ausdrücklich als unkörperlich bezeichnet. Aber daraus ergibt sich nur daß sein Ausgangspunkt sich nicht verläugnete; denn freilich wollte er, gleich den Physikern, die Welt der Dinge begreifen, wie auch Aristoteles sagt[40]). Ferner sucht er den Mangel abstrakter Ausdrücke durch vom sinnlichen Sein hergenommene zu ersetzen; Stetigkeit ist ihm die Bezeichnung gänzlicher Freiheit von Nichtseiendem, Gleichartigkeit die der Einfachheit. Ausgegangen von dem sinnlich wahrnehmbaren Sein entschränkt er den Begriff durch Aufhebung der Merkmale welche der Sinnenwelt eignen, der Größen- und Qualitätsverhältnisse, der Bewegung und der Zeit; so aber gelangt er, ohne sich deß deutlich bewußt zu werden, zu dem reinen Begriff des Seins als des schlechthin nicht Aufzuhebenden. Nur durch das Denken kann es erreicht werden, ja fällt mit dem Denken zusammen. Daher denn Parmenides die Vernunfterkenntniß[41]) noch entschiedener als Heraklit, der den Schein der Vielheit und Veränderung uns vorspiegelnden Sinneswahrnehmung entgegensetzt.

3. Doch will er auch über die auf sinnliche Wahrnehmung sich gründende Weltvorstellung sich mit sich selber verständigen, wie entschieden er auch anerkennt, Wahrheit rücksichtlich ihrer nicht erreichen zu können. Er geht in dieser zweiten, von der ersten aufs schärfste gesonderten Abtheilung seines Lehrgedichts auf die dritte der

40) Ar. de Caelo III, 1. 298, b, 21. vgl. Metaph. IV, 5. 1010, 1.
41) v. 33 ff. 52 ff.

zu Anfang der ersten Abtheilung bezeichneten denkbaren Annahmen über Sein und Nichtsein zurück, nämlich auf die beides als Bestandtheile der Welt der Erscheinungen zusammenfassende. Ihr zufolge werden zwei einander entgegengesetzte Grundgestalten vorausgesetzt[42]), die eine des reinen sich selber überall gleichen ätherischen Feuers, dem Seienden entsprechend, die andre des dunklen, schweren, dichten Körpers der Nacht[43]), das unwahre, erdichtete Nichtsein; beide als Feuer und Erde, oder Warmes und Kaltes von den Berichterstattern bezeichnet[44]), in ersterer Weise vielleicht nach Vorgang des Parmenides selber, in letzterer wohl durch Anwendung späterer Terminologie[45]). Daß Parmenides aber das eine auf das Seiende, das andre auf das Nichtseiende zurückgeführt habe, zeigen die eignen Worte des Eleaten, und daß er das Feurige für das Thätige, das Dunkle für das Leidende gehalten, ist[46]) eine wohlbegründete Folgerung aus der Anwendung die er von diesen Principien macht. In der Mitte der beiden Gestalten thront, heißt es, die Gottheit, die Alles lenkt und den Eros als ersten der Götter ersann[47]). Wie dann Krieg, Zwietracht, Begierde hinzugekommen, ersieht man aus der abgerissenen Angabe Cicero's nicht[48]). Ebenso

---

42) v. 112 (113) *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν,*
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ῷ πεπλανημένοι εἰσίν.
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.

43) vgl. Arist. Metaph. I, 5. 987, 1. u. folg. Anm.

44) Arist. Phys. I, 5 pr. Metaph. I, 5. 986, b, 31. de Generat. et Corr. I. 3. 318, b, 6. u. A.

45) In den Bruchstücken selber nur als *φλογὸς αἰθέριον πῦρ* oder *φάος* und als *νὺξ* bezeichnet, s. v. 115 (116) sq. 121 (122). 125 (unten 47).

46) Ar. Metaph. I, 3. 984, b, 1 Theophrast. bei Alex. in Metaph. 24, 5 Bon. u. folg. Anm.

47) v. 125 (126) *αἱ γὰρ στεινότεραι πεποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο,*
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ κτλ.
v. 131 (132).

48) Cic. de Nat. D. I, 11 vgl. Krische's Forschungen 111 f.

vermögen wir nur sehr theilweise die beabsichtigte umfassende Erklärung der Erscheinungen uns zu verdeutlichen. Das Weltgebäude, umgeben von fester Masse und, wie es scheint, mit festem Kerne in der Mitte (der Erde), zerfällt ihm in koncentrische Kreise, deren äußerste und innerste aus reinem Feuer bestehn, die mittleren aus dem Dunklen und Feurigen gemischt sein sollen [49]), der Sitz alles Werdens und aller Mischung und der dasselbe lenkenden Gottheit [50]). In welcher Abfolge er die Gestirne sich vorgestellt, ist nicht klar. Nur daß er die Erde kugelförmig und in der Mitte der Welt ruhend sich gedacht habe, wird bezeugt, und in den Bruchstücken verspricht er Belehrung über die ätherische Natur und die Zeichen (Gestirne) in ihr, über Sonne und Mond und das umschließende Himmelsgebäude [51]). Auch er scheint Entwickelung des Menschen aus dem Erdschlamm angenommen zu haben [52]) und hatte über Zeugung und Unterschied der Geschlechter sich verbreitet. Wenn er Wahrnehmung und Denken aus der Mischung der Stoffe ableitete, je nach Uebergewicht des einen oder andren Bestandtheils [53]), so hielt er sich dabei ganz auf dem Standpunkte seiner Erklärung der Erscheinungswelt, und wir dürfen nicht daraus schließen, daß er das mit dem Sein zusammenfallende (reine) Denken von der sinnlichen Wahrnehmung noch nicht unterschieden habe.

Die Annahme eines Ineinander des Seienden und Nichtseienden, die in der Rede der Wahrheit verworfen, seinem hypothetischen Erklärungsversuche der Welt der Erscheinungen dennoch zu Grunde

---

49) Stob. Ecl. I, 482 vgl. Cic. de N. D. I, 11 und Krische a. a. S. 102 ff.

50) v. 128 (129) sqq. 127 (128) ob. Anm. 47.

51) Theophr. bei Diog. L. IX, 21 vgl. VIII, 48 — v. 119 (120) ff. 132 (133) ff.

52) Diog. L. IX, 22 γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι, vorausgesetzt daß statt ἡλίου ἰλύος, oder mit Steinhart ἡλ. τε καὶ ἰλύος gelesen werde.

53) v. 145 (146) ff. 149 τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα, das unter den beiden Elementen überwiegende.

gelegt wird, ist in jener fast unverkennbar als die heraklitische bezeichnet (30), wie wenig er auch in derselben Anwendung von der besonderen Bestimmtheit gemacht hat, in welcher der Ephesier sie durchgeführt hatte. Er scheint auch in dieser Beziehung auf eignen Füßen haben stehen wollen. Ob oder wie weit er in seinen kosmologischen Vorstellungen den Pythagoreern sich angeschlossen und ob er von ihnen den Glauben an Präexistenz der Seele oder Seelenwanderung [54]) angenommen habe, auszumitteln, reichen die dürftigen und zum Theil mehrdeutigen Angaben nicht aus.

III. Während die von Parmenides noch nicht gewagte Vermittelung zwischen dem einigen, einfachen, unzeitlichen, unräumlichen Sein und der Welt der wechselnden Erscheinungen von Andren versucht ward, unternahmen die Nachfolger des Eleaten seine Lehre vom unveränderlichen Sein gegen solche geltend zu machen, die dasselbe in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen sich bemühten. Gegen sie wollte Melissus die Ohnmöglichkeit des Gelingens ihres Unternehmens darthun, Zeno die Widersprüche an den unsrer Erkenntniß der Welt der Erscheinungen zu Grunde liegenden Begriffe aufzeigen.

Ob Melissus aus Samos, der als Nauarch der Insel die Flotte der Athener Ol. 85 (442 v. Chr.) besiegt hatte [55]), in persönlichem Verhältniß zu Parmenides gestanden, ist zweifelhaft; daß er aber zu seiner Lehre sich hielt und das Lehrgedicht desselben kannte, beweisen die Bruchstücke seines in ungebundener Rede ge-

54) Simpl. in Phys. 9.

55) Melissus' Bruchst. in m. commentatt. Eleat. und bei Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 261 ff. — Plut. Themistocl. c. 2 nach Aristoteles. vgl. Pericl. c. 26 adv. Colot. 32. — Thucyd. I, 117. Ael. V. H. VII, 14.

schriebenen Buches von dem Seienden oder von der Natur[56]) und die Auszüge daraus[57]). Höchst unwahrscheinlich ist was von seinen Beziehungen zum Heraklit erzählt wird.

2. Das Seiende, schließt er, gleichwie Parmenides, kann weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden geworden sein; aus ersterem nicht, weil es sonst schon gewesen wäre; aus letzterem kann überhaupt kein Seiendes, geschweige denn das an sich Seiende werden, und zwar, wie der hinzukommende Bericht aussagt, weder alles Seiende noch ein dem ursprünglichen hinzukommendes[58]). Ebenso wenig kann das Seiende vergehn, weder in das Nichtseiende, wie auch die Physiker zugäben[59]), noch in das Seiende, weil es sonst ja bleiben würde.

Ist aber das Seiende ewig, schließt Melissus dann auf eigene Hand weiter, so auch unendlich, weil ohne Anfang und Ende[60]). Kann ja, fügte er hinzu, nicht ewig sein was nicht ganz (unbeschränkt) ist[61]), — als müßte, wie Aristoteles einwirft, wenn alles Gewordene einen Anfang hat, das Nichtgewordene keinen (und damit keine Grenze) haben. Auch würde, scheint Melissus hinzugefügt zu haben, das Seiende, wenn endlich, durch das Leere, d. h. durch das Nichtseiende, begrenzt werden[62]). Wiewohl er das Seiende nicht als körperlich gefaßt wissen will, für stoffartig mußte

---

56) Simpl. bezeichnet die Schrift als *περὶ φύσεως* und als *σύγγραμμα*, zu Ar. de Caelo, Schol. 509, 38, und so auch Andre, Suidas dagegen *περὶ τοῦ ὄντος*.

57) vorzüglich in dem Buche de Xenoph. Gorg. et Melisso.

58) fr. . 1. *ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ἐόντος οἷόν τε γίνεσθαί τι, οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐόν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ἐόν*. Jenes Buch, c. 1. *εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα, δεῖν ἀμφοτέρως ἐξ οὐδενὸς γενέσθαι ἂν αὐτῶν* (add. *τὰ*) *γιγνόμενα*.

59) fr. 1. *συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν*.

60) fr. 2. 9. 7. vgl. fr. 8 *ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶν αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι*. Das Unendliche also räumlich gefaßt. Die diesen Fehlschluß betreffenden Stellen des Aristoteles und Eudemus s. b. Zeller 438 f.

61) fr. 7 *οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι*.

62) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 325, 2 vgl. Zeller 439, 3.

er es doch halten, wie Aristoteles aus dem Prädikate der Unendlichkeit richtig folgert [63]).

Aus der Unbegrenztheit des Seienden schließt Melissus dann auf die Einheit desselben [64]). Doch versucht er noch anderweitig die Undenkbarkeit der Vielheit des Seienden, d. h. die Einheit desselben nachzuweisen, da als diskrete Vielheit gefaßt, sie das sondernde Leere voraussetzte; wenn als stetige, das Seiende entweder auf allen Punkten oder doch auf einigen getheilt sein, und in ersterem Fall in leeren Raum sich verwandeln, im zweiten und wenn auf einigen Punkten, so auch auf allen getheilt werden müßte. Auch würde, wäre das Viele wirklich, jedes ihm Angehörige ohne Wechsel und Veränderung, bleiben was es ist; wovon wir das Gegentheil in der Welt der Veränderungen wahrnehmen (fr. 17). Ist aber das Seiende ein einiges, so ist es auch unveränderlich, sich immer gleich, weder dem größer oder kleiner werden, noch der Versetzung, noch dem Leiden ausgesetzt, da es sonst immer zu einem Andren übergehn müßte, mithin nicht Eins bliebe und endlich vergehn würde [65]). Dazu setzt räumliche Bewegung leeren Raum voraus und ebenso das Dichter und Lockerer werden; der leere Raum aber ist ein Nichts. Auch könnte nicht in einem Seienden Bewegung statt finden, da außer dem Einen Sein kein andres ist [66]). Mithin gibt es eben so wenig eine Theilung des Seienden als Mischung der Stoffe [67]).

Ob oder wie weit Melissus in diesen Schlußfolgerungen den Versuchen des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker, die Realität der Welt der Erscheinungen durch Zurückführung des Werdens und Vergehens auf Mischung und Entmischung unveränderlicher Stoffe aufrecht zu halten, habe entgegentreten wollen,

---

63) fr. 16. — Ar. Metaph. I, 5, 986, b, 19.

64) fr. 3. 10. — Arist. de Gener. (62)

65) fr. 4. 5. 11. 12. 13.

66) fr. 5. 14 vgl. Arist. Phys. IV, 6. 213, b, 12, de Mel. c. 1. 974, 14.

67) fr. 15. de Meliss. l. l. v. 24.

ist schwerlich mit Bestimmtheit auszumitteln. Wie er sich aber auch zu jenen Theorien verhalten haben mag, ihre Vermittelungsversuche würden ihn eben so wenig zu befriedigen, wie er sie von der nothwendigen Einheit des Seienden zu überzeugen im Stande gewesen sein. Sein auf offenbarem Fehlschluß beruhendes Prädikat der Unendlichkeit würden sie seinem Hauptbeweis nicht zugegeben und das zur Verstärkung desselben hinzugenommene Nichtsein des leeren Raumes theils, wie Empedokles und Anaxagoras anerkannt, theils, wie die Atomiker, behauptet haben, daß er allerdings im Vergleich mit dem Sein der Atome als ein Nichtseiendes gefaßt, nichts desto weniger aber vorausgesetzt werden müsse.

Wir übergehn was von der ihm beigelegten, der empedokleischen Lehre sich anschließenden Theorie einer Welt der Erscheinungen berichtet wird, weil es zu unsicher und ungenau ist[68]).

IV. Ohngleich mehr erschüttert Zeno den Glauben an die Realität der Welt der Erscheinungen, indem er sich nicht begnügt zu zeigen daß in ihr das ewige unveränderliche Sein nicht gefunden werde, sondern Grund- und Angelbegriffe der Erfahrung einer tief einschneidenden Kritik unterzieht. War er nach Plato[69]) fünf und zwanzig Jahre jünger als Parmenides und um Ol. 80 als vierzigjähriger Mann in Athen, so fiele sein Geburtsjahr in die Ol. 70 oder 71, und damit stimmen auch einigermaßen die Angaben überein, die seine Blüthezeit in Ol. 78 oder 79 oder 80 fallen lassen. Sein Verhältniß zum Parmenides wird als ein höchst inniges be-

---

68) Nach Stob. Ecl. I, 60 (vgl. Krische's Forsch. 123 und Zeller 422, 2) soll er, gleichwie Zeno, die vier empedokleischen Elemente und die beiden bewegenden Kräfte, nach Joh. Philop. in Phys. B, 6 das Feuer und Wasser für Principien der Welt der Erscheinungen gehalten haben. Daß jedoch ausschließlich Parmenides eine Erklärung derselben versucht habe, möchte ich mit Zeller S. 444, aus Arist. Metaph. I, 5. 986. b, 31 nicht folgern.

69) Parm. 127, b.

zeichnet, er gleich diesem ein pythagorischer Mann genannt[70]) und ihm Theilnahme an der Gesetzgebung für seine Vaterstadt zugeschrieben. Was Thatsächliches dem von seinem in der verschiedensten Weise berichteten Unternehmen gegen einen Tyrannen und der von ihm in Ertragung der Martern bewährten Standhaftigkeit zu Grunde liegen mochte, ist schwerlich auszumitteln. Gab es auch mehrere von ihm verfaßte Schriften[71]), so kannte Simplicius doch nur noch eine, die mit der von Plato berücksichtigten zusammenzufallen scheint und aus mehreren Abtheilungen bestand, in deren jeder mehrere Annahmen der die Realität der Welt der Erscheinungen festhaltenden Weltansicht apagogisch widerlegt wurden[72]). Sie scheint wenigstens theilweise in Frage und Antwort gefaßt und daraus die Meinung hervorgegangen zu sein, Zeno habe zuerst Dialogen verfaßt[73]). Die ihm beigelegte Erklärung des Empedokles ist schwerlich ächt gewesen.

2. Zeno's Zweck war nicht so wol Parmenides' Lehre weiter durchzuführen als vielmehr durch Widerlegung der Annahme der Vielheit und Bewegung der Dinge, sie festzustellen[74]). Er, der eleatische Palamedes, wollte — vielleicht nicht ohne Berücksichtigung der antinomischen Schlußfolgerungen des Xenophanes — zeigen

---

70) Das Wort *παιδικά* bei Plato wird von Athen. XI, 505, f. schmählich mißdeutet, von Apollodor (b. Diog. IX, 25) als Adoptivsohn gefaßt. — Strabo VI, 1, 1. — Daß Zeno in Athen gewesen, bezeugten auch Plut. Pericl. 4 und Plat. Alcibiad. I, 119, a, wogegen Diogenes' Angabe (IX, 28), er habe seine Vaterstadt nie verlassen, ohne Bedeutung ist.

71) Suidas s. v. *ἔριδες, ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, περὶ φύσεως.* Bei Plato (Parm. 127 c) ist nur von einer jugendlichen Schrift des Zeno die Rede, woraus nicht folgt, daß nicht auch andre vorhanden gewesen.

72) Simpl. in Phys. 30 Plato l. l. Die *λόγοι* zerfielen nach letzterem in *ὑποθέσεις*, nach ersterem in *ἐπιχειρήματα.* vgl. Procl. in Parm. IV, 100, Cous.

73) Arist. El. soph. 10. 170, b, 22. — Diog. L. III, 48.

74) Plat. Parm. 128.

daß wenn das Viele wäre, es zugleich ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhend und bewegt sein müßte[75]). Seine Beweise richteten sich daher gegen die Annahme theils der Vielheit der Dinge, theils ihrer Bewegung.

Wenn Vieles, so müßte das Seiende zugleich unendlich klein und unendlich groß sein: unendlich klein, weil, sei es selber eine Einheit, d. h. untheilbar, oder bestehe es aus solchen Einheiten, die eben weil untheilbar, d. h. größenlos, weder hinzugefügt größer, noch abgenommen, kleiner machen könnten, — es selber größenlos, d. h. Nichts sein oder aus solchen Theilen bestehn müßte. Unendlich groß, weil, wenn das Viele, um sein zu können, Größe haben sollte, die Theile desselben von einander gesondert sein und das Sondernde, so wie das Sondernde des Sondernden, ins Unendliche hin Größe haben müßte[76]). Ebenso würde es begrenzt und unbegrenzt sein; ersteres, sofern es sein müßte was es ist, — unbegrenzt, weil ins Unendliche hin ein Dazwischen statt finden würde: der von der Zweitheilung hergenommene Beweis[77]). Ferner ist das Viele wirklich, so auch räumlich; der Raum aber setzt ins Unendliche hin von neuem einen Raum voraus[78]). Endlich, bestände das Viele aus wirklichen Bestandtheilen, so müßte jedem derselben eine entsprechende Wirkung zukommen, das einzelne Korn und sein kleinster Theil, wenn ausgeschüttet, hörbar sein[79]). Dies letzte Argument scheint jedoch Zeno nur in mündlichem Verkehr angewendet zu haben, um den Gegner zu überführen, daß er die vorausgesetzten Theile des Zusammengesetzten nicht als wirksam, daher auch nicht als wirklich, nachweisen könne.

---

75) Plat. Phaedr. 261, d. vgl. Parm. 127, e.

76) Simplic in Phys. 30. vgl. Eudemus b. Simpl. 21 a. b. Ar. Metaph. III, 4, 1001, b, 7.

77) Simpl. 30, b. vgl. Arist. Phys. I, 3. 187, 3. ib. Interprett.

78) Arist. Phys. IV, 3. 210, b, 22 vgl. Eudemus b. Simpl. 131. 124 b.

79) Ar. Phys. VII, 5. 250, 19. ib. Simpl. 255.

3. Wie Zeno auf die Weise gezeigt zu haben glaubte, daß die Annahme einer wirklichen, daher räumlichen, Vielheit zu Widersprüchen führe, so suchte er[80]) auch die Undenkbarkeit der Bewegung nachzuweisen. Der Angelbegriff seiner Schlußfolgerungen ist die als anerkannt vorausgesetzte unendliche Theilbarkeit des Raumes und des Räumlichen. Die unendlichen Theile, woraus es bestände schließt er, lassen sich in keiner gegebenen Zeit durchlaufen, mithin könne das sich Bewegende in keinem Raumpunkte den Anfangspunkt seiner Bewegung finden. Das Langsamste, wie die Schildkröte, würde vom Schnellsten, wie etwa vom schnellfüßigen Achilleus, nimmer eingeholt werden können, weil es in dem ins Unendliche theilbaren Raumtheile, von dem es ausgehn müßte, keinen Anfang der Bewegung zu finden vermöchte, — eine Schlußfolgerung, die mit der vorangegangenen auf demselben Grunde beruhend wohl zeigen sollte, wie auch die Unterscheidung der Grade der Schnelligkeit nicht aufrecht zu halten sei. Ferner, schließt Zeno, Realität der Bewegung ist auch darum undenkbar, weil das sich Bewegende den Raum einnehmen, mithin in ihm ruhen müßte, und da das in jedem Momente der ins Unendliche theilbaren Zeit zu geschehen hätte, das sich Bewegende, anstatt sich zu bewegen, ruhen würde. Zur Veranschaulichung bediente er sich des Beispiels vom fliegenden Pfeile. Endlich versuchte er noch zu zeigen daß auch das Gesetz der Bewegung, dem zufolge bei gleicher Geschwindigkeit und in gleicher Zeit gleich große Räume durchlaufen werden sollten, nicht zu bewähren sei, da zwei gleich große Körper noch einmahl so schnell an einander vorbeieilten, wenn sie mit gleicher Schnelligkeit an einander sich vorbei bewegten, als wenn der eine ruhte, während der andre mit derselben Schnelligkeit wie dort, an ihm vorbeiliefe[80]). Der Megariker Diodorus Kronos versuchte später diese

80) Unter diesen vier Argumenten, die schon Aristoteles, der sie uns ausführlich aufbehalten hat, als solche bezeichnet (Phys. VI, 9) und welche von den griechischen Auslegern ausführlich erörtert werden, bietet der den dritten betreffende aristotelische Text (239, b, 30) einige kritische Schwierig-

Schlußfolgerungen gegen die Denkbarkeit der Bewegung auch auf die atomistische Voraussetzung untheilbarer Körperchen anzuwenden.

---

keiten dar, wogegen das vierte von einander abweichende Erklärungen schon im Alterthum veranlaßt hat. vgl. Prantl in s. Ausg. und Uebersetzung zu d. St. und Zeller 433, 1.

Dritter Abschnitt.

Die Versuche das Unveränderliche als Grund der veränderlichen Natur in ihr selber nachzuweisen.

Unmittelbar bevor und während die eleatische Alleinheitslehre in ihrer dritten Entwickelungsperiode im zwiefachen Versuche begriffen war, die Unvereinbarkeit des Begriffes eines ewigen unveränderlichen Seins mit der Welt der Erfahrungen nachzuweisen, hatte man, die Voraussetzung eines mannichfaltigen Seienden mit der Veränderlichkeit der Natur der Dinge zu einigen und diese aus jenem durch die Annahme von Mischung und Sonderung der unveränderlichen Wurzeln der Dinge abzuleiten unternommen, um auf die Weise die Realität unsrer Welt der Erscheinungen zu retten. Die Voraussetzung einer ursprünglichen Mehrheit des Seienden mochte um so unbedenklicher erscheinen, da Parmenides die Einheit desselben nicht ausdrücklich festgestellt und später Melissus, den die älteren aus dieser Reihe der Philosophen noch nicht kannten, die eigentlich nur äußere Lücke in der Argumentation durch einen augenscheinlichen Fehlschluß ergänzt hatte. Die Träger dieser neuen Richtung, mit Recht gleich den alten Joniern als Physiologen oder Physiker bezeichnet, unterscheiden sich von diesen wesentlich darin, daß sie den Urwesen außer der Ewigkeit, die Unveränderlichkeit beilegen, um auf die Weise den Forderungen der eleatischen Seinslehre zu genügen. Wenn daher bei den ältern Physikern die Ableitung aus dem Urgrunde stillschweigend oder ausdrücklich die Wirksamkeit einer diesem Urgrunde innewohnenden Kraft voraussetzte und in sofern eine dynamische war, so mußten die Männer dieser Richtung auf mechanische Mischung und Son-

derung der ewigen und unveränderlichen Saamen der Dinge die Welt der Erscheinungen zurückführen. Die Abfolge in der Darstellung ihrer Theorien wird, wie auch Aristoteles bereits anerkannte, nicht sowohl durch die Zeitfolge als durch den Fortschritt bedingt, der in ihren Voraussetzungen und deren Durchführung nachweislich ist. Wir beginnen daher aus Gründen die demnächst sich ergeben werden, mit

I. Empedokles aus Akragas (Agrigentum) in Sicilien [1]).

1. Blühte er um die 84 Olymp. (44⁵/₄ v. Ch.) [2]), so konnte nur seine früheste Jugend in die Zeiten der glänzenden Herrschaft Therons (Ol. 73—77) fallen. Obgleich der Sproß eines alten und reichen Geschlechts, soll er, gleichwie wahrscheinlich vor ihm sein Vater Meton [3]), der Umwälzung mit Begeisterung sich angeschlossen haben, welche den Sohn und Nachfolger Theron's, Thrasydäus (470 v. Ch.), vertrieb und andre griechische Städte in Sicilien ermuthigte dem Joche der Alleinherrscher sich zu entziehn. Sein Eifer für Begründung politischer Gleichheitsrechte habe sich, wird ferner erzählt, durch Widerstand gegen alle oligarchische Ueberhebung, durch Ablehnung der ihm angetragenen Alleinherrschaft und großartige Unterstützung der Armen bewährt [4]). Hinreißende Beredtsamkeit [5]), ein über sein Zeitalter hinausreichender Blick für

1) S. Fr. Guil. Sturz, Empedocles Agrigentinus Lips. 1805. S. Karsten, reliqq. philosoph. veter. Graecor. II. Amst. 1838 Stein, Empedoclis fragmenta. Bonnae 1842. Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 1 — XXVII, 1 sqq.

2) So nach Diog. VIII, 74; nach Euseb. Ol. 81 und dann wiederum 86 (45⁷/₃ od. 43⁷/₃; nach Gellius XVII, 21, 13 zur Zeit der römischen Decemvirn (450 v. Chr.) und der Schlacht an der Kremera (476 v. Chr.)

3) Diod. XI, 53. vgl. Diog. L. VIII, 72.

4) Diog. L. VIII, 63—67. Plut. adv. Colot. 32.

5) Timo und Satyrus b. Diog. L. VIII, 67. 58. — Aristoteles führte die Anfänge der Rhetorik auf ihn zurück, Sext. adv. Math. VII, 6. Diog. 57. vgl. Quintil. III, 1.

die Natur der Dinge und der Ruf wunderbarer Kräfte, — durch glückliche Heilung von Krankheiten [6]), durch wirksame Bekämpfung schädlicher Windzüge und Versumpfungen [7]) bewährt, — hatten einen Nimbus um seinen Namen verbreitet, der den Timaeus und andre Historiker veranlaßte häufiger seiner zu erwähnen. War er auch unschuldig an den ihm beigelegten Bezeichnungen eines Sturmbewältigers und Zauberers [8]), — Wunderkraft mußte er sich selber beilegen, wenn er in eigenem Namen, und nicht etwa im Namen eines hülfreichen Dämons, oder vielmehr in Bezug auf seinen Glauben an Seelenwanderung, sagte: „ein unsterblicher Gott, nicht mehr ein Sterblicher, wandle ich unter Euch, von Allen geehrt, mit priesterlichen Binden und blühenden Kränzen geschmückt. Wohin ich komme in die glänzenden Städte, werde ich von Männern und Weibern gefeiert, von Tausenden begleitet, die den Weg des Heils erkennen, die Einen der Weissagungen bedürftig, die Andren der Heilung". u. s. w. [9]). Nicht minder verheißt er Mittel gegen die Gewalt der Uebel und des Alters, will lehren den Ungestüm der unermüdlichen Winde zu brechen und sie wiederum zurückzuführen, aus dunklem Regengewölk zeitige Trockniß, aus sommerlicher Dürre baumnährende Ströme zu gewinnen und die Kraft des Mannes aus dem Hades zurückzuführen [10]). Zu richtigem Verständniß der ersten dieser beiden Stellen darf man nicht außer Acht lassen, daß er die pythagorische Lehre von der Seelenwanderung sich angeeignet hatte und der Dämonologie zugethan war; sehr möglich daher daß er vorgreifend seine Rückkehr als Dämon bezeichnen wollte. In den Verheißungen der folgenden Stelle aber spricht sich Zuversicht wohl mehr zu der im Werden begriffenen Wissenschaft als zu persönlicher Machtvollkommenheit aus. Mit gleicher Ueberschwänglichkeit feiert

---

6) Diog. ib. 70 Heraclid. und Hermippus ib. 61. 67. 69 u. A.

7) Timaeus b. Diog. L. 60 Plut. curiosit. c. 1 u. A. Daher die Bezeichnung κωλυσανέμας. Hesych. u. A. — Diog. 70.

8) Satyr. b. Diog. 59 Plin. H. Nat. XXXVI, 27 u. A.

9) v. 400 Mullach (355 Stein).

10) v. 464 Mll. (26 St.)

er die Weisheit des Mannes — ob des Parmenides oder des Pythagoras, war schon im Alterthume zweifelhaft —, der im Besitze des reichsten Schatzes des Geistes, wenn er mit voller Spannung desselben es angestrebt, Jegliches leicht in allem Seienden durchschauet haben würde[11]). — Es war die Zeit lebendiger Geistesbewegung und Empedokles befreundet mit den Aerzten Akron, dem er sein Lehrgedicht zueignete, und Pausanias, mit Pythagoreern[12]) und, wie es heißt, bekannt auch mit Parmenides[13]) und Anaxagoras[14]). In jener aufstrebenden Bewegung begriffen, glaubte man sich dem Ziele um so näher, je weniger man über den Weg zu demselben sich klar war, und betrachtete Beherrschung der Natur als unmittelbare Folge der Einsicht in dieselbe.

Von Empedokles' Aufenthalt im Peloponnes (ob in Folge einer Verbannung oder wie sonst, steht nicht fest) hatten Timaeus und Heraklides erzählt[15]), andre seines Aufenthalts in Athen und in der neugegründeten (Ol. 83, 4) Pflanzstadt Thurii erwähnt[16]). Nur unzuverlässige Gewährsmänner lassen ihn in den Orient bis zu den Magern vordringen. Wunderbar wie sein Leben, sollte auch sein in verschiedener, mehr oder weniger abenteuerlicher Weise berichteter Tod gewesen sein[17]). Im Gegensatz gegen die ihm beigemessene lange Lebensdauer hatte Aristoteles angenommen, er habe ein Alter von 60 Jahren erreicht[18]). Als Schüler des Empedokles wird nur der Sophist Gorgias namhaft gemacht, dessen

---

11) v. 427 (415). vgl. Diog. 54.

12) Diog. 54 ff.

13) Theophrast hatte ihn nur *Παρμενίδου ζηλωτὴς καὶ μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι* genannt, Diog. 55.

14) Diog. L. 56. sehr unwahrscheinlich.

15) Diog. 67. 71 f. In Olympia soll, nach Dikaearchus, der Rhapsode Kleomenes die *καθαρμοὶ* des Emp. vorgetragen haben, Athen. XIV, 620, d.

16) Suid. s v. *Ἄκρων*. Apollodor. b. Diog. L. 52.

17) Diog. L. 67. 69. 70. 71 u. A.

18) Diog. 52. 74. 73.

Beziehungen zu unsrem Philosophen schon Plato anzudeuten scheint [19]).

Von den ihm, theilweise wohl in Folge von Namenverwechselung, beigelegten Dichtungen [20]) (metrisch waren alle seine Schriften abgefaßt), lassen sich nur zwei, sein Lehrgedicht und seine Sühnungen (καθαρμοί) als unbezweifelt ächt betrachten und Empedokles' Darstellungsweise aus den ziemlich zahlreichen Bruchstücken besonders des ersteren, einigermaßen ermessen. Bruchstücke haben sich aus allen drei Büchern von der Natur (die Eintheilung mag Grammatikern gehören) erhalten. Ohngleich Wenigeres ist aus dem, wie berichtet wird, noch umfassendern Sühngedichte erhalten worden; es soll 3000 Verse, das Lehrgedicht nur 2000 Verse enthalten haben. Jenes scheint zur Abwehr von Seuchen und andren Uebeln, vor Allem Versittlichung der Gesinnung empfohlen zu haben [21]). Ohne Zweifel kannte Empedokles die Lehrgedichte des Xenophanes und Parmenides, scheint sie aber an Fülle und Belebtheit des Ausdrucks, an Anschaulichkeit der Bezeichnungen und Beschreibungen übertroffen zu haben, so daß Aristoteles einerseits zwar als Punkt der Vergleichung zwischen den Empedokleischen Gedichten und den homerischen Epopöen nur das Metrum anerkennen wollte, andrerseits unsren Dichter als homerisch und gewaltig im Ausdruck bezeichnet hatte [22]). Mit Begeisterung spricht Lukretius, der größte aller Lehrdichter, von ihm [23]).

2. Mit den Lehren der Eleaten, der Pythagoreer und sehr wahrscheinlich auch des Heraklit bekannt, schloß Empedokles ihren Grundannahmen sich nicht an, wenngleich er den Pythagoreern in dem Glauben an die Seelenwanderung, in dem Versuche die Mischungsverhältnisse auf Zahlbestimmungen zurückzuführen und in einigem

---

19) Diog. 58. Platon. Meno 76, c.

20) s. d. Verzeichniß bei Karsten 62 ff.

21) v. 454 (444) νηστεῦσαι κακότητος κτλ. vgl. v. 437 (425) Arist. Eth. VII, 5. 1147, 19 und Karsten 144.

22) Arist. Poet. c. 1 und bei Diog. L. 57.

23) Lucr. I, 716 ff.

Andren zustimmte, den Eleaten vollkommen zugab daß ein Werden aus Nichts undenkbar sei und vielleicht die Entgegensetzung von sinnlicher Wahrnehmung und Vernunfterkenntniß ihnen entlehnte, so wie er mit dem Heraklit in der Bewegung die nothwendige Bedingung aller Veränderungen anerkannte. Aber mit ihm das Werden oder die Bewegung für das Sein der Dinge, Ruhe und Beharren für ihr Nichtsein zu halten, konnten er und die andren derselben Richtung angehörigen Philosophen ohnmöglich sich entschließen, nachdem sie durch die Eleaten die Ueberzeugung gewonnen hatten, daß eben so wenig ein Sein in Nichtsein, als umgekehrt dieses in jenes übergehn könne und daß qualitative Veränderung Werden eines Neuen sei. Der Begriff eines unveränderlichen Seins war ihnen der Heischsatz von dem sie ausgingen, und die Aufgabe, an deren Lösung sie sich versuchten, dennoch die Realität der Veränderungen und der Welt der Erscheinungen gegen die Schlußfolgerungen der Eleaten festzustellen. Sie mußten zu dem Ende was uns als Werden erscheint, d. h. die Veränderungen, auf Mischung und Entmischung qualitativ unveränderlicher Stoffe zurückführen, eben darum auch nicht nur die ältere jonische Voraussetzung eines einigen die Veränderungen aus sich gebährenden Grundstoffs aufgeben, sondern zugleich den heraklitischen Begriff einer ewigen stetigen Grundkraft wesentlich anders fassen. Die Voraussetzung einer ursprünglichen Mehrheit unveränderlicher Grundstoffe war nothwendig.

So finden wir denn bei Empedokles in den uns erhaltenen Bruchstücken seines Lehrgedichts, welche durch die hinzukommenden Angaben des Aristoteles und andrer alter Berichterstatter als unzweifelhaft ächt sich bewähren, aufs entschiedenste und mit unverkennbarer Rücksicht auf die Parmenideische Beweisführung, ausgesprochen: Werden aus dem Nichtseienden sei ohnmöglich, gleichwie völliges Sterben und Vergehn; und nur Thoren wähnten daß das werde was vorher nicht gewesen, oder es sterbe Etwas und vergehe ganz und gar [24]). Nichts komme vielmehr dem Seienden hinzu;

---

24) v. 102 M. (48 St.) ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,

woher auch sollte es kommen, wohin untergehn? Ist ja im All weder Etwas leer noch überflüssig; nichts Leeres, worin es vergehn und woraus es werden könnte. Sich selber gleich ist das Seiende; durch sich selber hindurchgehend wird es unaufhörlich zu einem andren[25]). Kein Werden gibt es von irgend etwas des Vergänglichen, noch ein Ende des verderblichen Todes; nur Mischung und Trennung des Gemischten gibt es, von den Menschen als Werden bezeichnet[26]). So weiß ein Eins aus Mehrerem zu werden und so ein Eins in Eine Mehrheit sich zu sondern. So werden die Dinge und sind ewiger Dauer nicht theilhaft. Nur sofern nimmer aufhört der ewige Wechsel, sind sie im unbeweglichen Kreislauf[27]).

τὸ τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον;

v. 110 (42) nach sehr verderbten Versen:

. . . . *τό γε μὲν φάσκουσι γενέσθαι*

(*τότε μὲν τὰ λέγουσι γεν.* Stein.)

. . . *νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.*

v. 113 (45) *νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,*
οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσι
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη κτλ.

25) v. 93 (90) *εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂ ἦσαν*
. . . . *τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;*
πῆ δέ κε καὶ ἀπόλοιατ'; ἐπεὶ τῶν δ' οὐδὲν ἔρημου.
ἀλλ' αὔτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θεόντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα διηνεκές, αἰὲν ὁμοῖα.

vgl. v. 166 (91).

26) v. 98 (36 St.) . . . *φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων*
θνητῶν, οὐδέ τυς οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομαζεται ἀνθρώποισι.

27) v. 70 (69) *οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι*
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰάν,
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διάμπερες οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητον κατὰ κύκλον.

vgl. v. 154. 202. (182).

3. Die ursprünglichen und unveränderlichen Grundstoffe bezeichnete Empedokles als die Wurzeln der Dinge und stellte zuerst [28]) die so viele Jahrhunderte hindurch anerkannte Vierheit der Elemente und zwar als qualitativ unveränderliche Stufen des Daseins, fest, die vor ihm einzeln theils als Grundstoffe, theils (von Heraklit) als Durchgangsstufen des Werdens, nach und nach sich zusammengefunden hatten. Die mythischen Bezeichnungen, Zeus, Hera, Nestis und Aïdoneus, wechseln mit den eigentlichen, Feuer, Luft, Wasser und Erde [29]), und es ist von geringer Erheblichkeit, ob die lebenbringende Here ihm die Luft und Aïdoneus die Erde, oder umgekehrt, dieser die Luft und jene die Erde bedeutet habe, obgleich ersteres ohngleich wahrscheinlicher als letzteres. Sie sind einander gleich, verschieden nur in der ihnen zugetheilten Ehre und dem Charakter (der Beschaffenheit) nach [30]).

4. Sollten aber die Urstoffe ewig, einfach und unveränderlich, und der Wechsel und die Veränderung lediglich Folge ihrer Mischung und Trennung sein, so mußten sie auch als unbeweglich gefaßt, mithin bewegende Kraft oder bewegende Kräfte — die nothwendige Bedingung der Mischung und Trennung, — als von ihnen verschieden und gleich ursprünglich und ewig gesetzt werden. Damit aber ging die dynamische Naturerklärung der älteren Physiologen

---

28) Arist. Metaph. I, 4. 984, 9. c. 7. 988, 27. de Gener. et Corr. II, 1. 328, b, 33.

29) v. 79 (78 St.) *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος.* Statt *πῦρ* v. 278 (211) *ἥλιος*, statt *γῆ, ὕδωρ* v. 282 (215) vgl. 274 (197) *χθὼν* und *ὄμβρος*, und ähnliche Synonyme.

v. 159 (33) *τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι·*
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς,
Νῆστις θ' ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Aus ihnen wird Alles was i st und gewesen ist, Nichts kommt ihnen hinzu oder vergeht von ihnen v. 92 (89) 128 (104).

30) v. 88 (87 St.) *ταῦτα γὰρ ἶσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,*
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, παρὰ δ' ἦθος ἑκάστῳ.

Ob Gleichheit der Größe oder der Kraft? fragt Aristoteles de Gener. et Corr. II, 6 pr.

und namentlich des Heraklit, in eine mechanische über. Um auch hier wiederum der Annahme eines wirklichen Werdens zu begegnen, setzte Empedokles zwei einander urspünglich entgegengesetzte Richtungen der bewegenden Kraft, die anziehende und abstoßende, verbindende und trennende voraus, Liebe und Haß[31]; wogegen sie dem Heraklit nur für verschiedene Aeußerungsweisen ein und derselben Grundkraft galten. So wähnte Emp. auch an ihnen die Unveränderlichkeit des Seienden, in Bezug auf die Wirksamkeit, festhalten zu können.

5. Sollten aber beide ewigen Kraftthätigkeiten von Uranfang gleichmäßig wirksam gewesen und der Mischzustand, d. h. die Welt der Veränderungen ein ursprünglicher sein, oder ihm ein uranfängliches ruhendes Zusammen der reinen Urstoffe und der beiden bewegenden Kräfte vorausgesetzt werden? Empedokles entschied sich für letztere Annahme[32]), vielleicht in Uebereinstimmung mit alten Sagen und Ueberlieferungen, wohl vorzüglich um das Seiende und Werdende noch bestimmter aus einander zu halten, — ohne an dem Begriffe einer schlechthin ruhenden Kraft Anstoß zu nehmen. Schlechthin ruhen sollten in jenem gänzlichen Zusammen freilich auch nur der Streit und die Elemente; die Liebe mußte fortwährend zusammenhaltend sich wirksam erweisen: denn sollten die Urstoffe in ihrer Reinheit, ohne Mischung und Sonderung, neben einander in diesem Zusammen bestehn, so mußte die einigende Kraft der Liebe vorwalten und die Kraft des trennenden Streites, in ihrer Gebundenheit die äußersten

---

31) v. 80 (79) *Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ (ἁπάντῃ) καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε.* Auch hier wechselnde Bezeichnungen, wie Aphrodite, Kypris, *στοργή, ἁρμονίη* statt der *Φιλότης,* — *κότος* u. s. w. statt des *νεῖκος.* — vgl. Arist. Metaph. I, 4. 285, 21. 984, 21.

32) v. 67 (66 St.) *καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,*
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.
vgl. v. 75 (74 St.) v. 90 (112).

Grenzen des Sphäros bewachen[33]); und diesem Nebeinander der reinen Urstoffe und Kräfte legte er die Gestalt einer in sich geschlossenen Kugel bei[34]), gleichwie Parmenides die Insichgeschlossenheit des reinen Seins durch dieses Bild bezeichnet hatte. Erwacht der verderbliche Streit zur Kraftthätigkeit, so löst sich das Band, wodurch die reinen Urstoffe zusammengehalten wurden; sie trennen sich um kraft der Liebe theilweise sich wiederum zu vereinigen und so die Welt der Erscheinungen hervorzurufen. Damit aber die Urstoffe und Urkräfte nicht gänzlich in die Welt der Veränderungen aufgehn und in ihr ihre Reinheit einbüßen möchten, nahm Empedokles einen periodischen Wechsel von Sphaeros und Weltbildung an, vielleicht auch gleich den älteren Joniern, einen dauernden Bestand der reinen Grundstoffe, zu welchem die des Wechsels müden Bestandtheile der Welt zurückkehren und die Bildung des Sphaeros der nächsten Weltperiode vorbereiten könnten. „Wenn der Streit zur äußersten Tiefe des Wirbels gekommen und die Liebe in die Mitte, dann tritt Alles zusammen um Eins zu sein, nicht getrennt, willig mit einander zusammentretend. Indem sie sich mischten, wurden ausgegossen viel tausend Geschlechter des Sterblichen. Ungemischt aber blieb Vieles in Wechsel mit dem Gemischten, vom Streite noch zurückgehalten; denn nicht war Alles zugleich zur äußersten Grenze des Kreises getreten, sondern ein Theil blieb in den Gliedern, der andre war herausgetreten. Wie Vieles aber immer hervortrat, so Vieles ergriff der untadelichen Liebe sanfter

---

33) v. 163 (171 St.) . . . ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται, ἓν μόνον εἶναι.

v. 68 (116).
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα.
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

vgl. 147 (112). 177 (139). 145 (110).

34) v. 167 (138) (ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων.)
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων. —
σφαῖρον v. 174 (160).

göttlicher Trieb und schnell ward sterblich was vorher unsterblich zu sein gelernt hatte"[35]). Zuerst scheint in diesen Versen der Uebergang der Elemente in den unendlichen von allen Seiten gleichen, gänzlicher Ruhe sich freuenden Sphaeros, worin das Leichte und Schwere gesondert[36]), bezeichnet zu werden; dann in einem vielleicht mit jenem nur zusammengeschweißten Bruchstück, wie bei erneuertem Mischzustande, d. h. der Welt des Vergänglichen, Vieles vom Streite zurückgehalten, noch ungemischt bleibe. Sicher aber daß Empedokles einen periodischen Wechsel des Uebergangs vom Sphaeros in die Welt der Veränderungen und aus dieser in den Sphaeros annahm, daher ein zwiefaches Entstehn des Sterblichen und zwiefaches Aufhören, das durch Rückkehr in den Sphaeros und das durch Mischung und Sonderung bedingte[37]). Sofern Eins aus

---

35) v. 163 (ob. 13). v. 195 *τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μύρια θνητῶν* (anders Stein 175.)
πολλὰ δ' ἄμιχθ' ἕστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἅμ' ἀμφὶς (*οὐ γ. ἀμεμφέως.*)
πῶ πᾶν (*πάντως* St.) *ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,*
ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή
(*τε καὶ ἔμπεσεν ἄμβροτος ὁρμή* St.)
Zeller (529 f.) faßt diese Stellen so: nachdem sich die Trennung vollendet habe, sei die Liebe zwischen die getrennten Massen eingetreten und habe zunächst an einem Punkte eine wirbelnde Bewegung hervorgebracht, durch welche ein Theil der Stoffe gemischt, und der Haß (was nur ein andrer Ausdruck hierfür sei) aus dem sich bildenden Kreise ausgeschlossen wurde. Indem diese Bewegung sich immer weiter ausdehnte und der Haß immer weiter weggedrängt ward, wurden die noch ungemischten Stoffe in die Mischung hineingezogen, und aus ihrer Verbindung entstand die jetzige Welt mit den sterblichen Wesen.

36) v. 171 (143) *χωρὶς πᾶν τὸ βαρὺ χωρίς τε τὸ κοῦφον.*

37) v. 61 (62) *διπλ' ἐρέω· τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξηθη μόνον εἶναι ἐκ πλειόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.*
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις,

der Mehrheit zusammenwachsen gelernt und wiederum Vieles zu werden, wenn die Einheit auseinandertritt, werden (die Dinge) und sind der (ewigen) Dauer nicht theilhaft; sofern aber der Wechsel nimmer aufhört, sind sie ewig im unbeweglichen Kreise (27). Gleichwie daher die vorwaltende Liebe das Seiende periodisch zum Sphaeros einigt und der aufstrebende Haß es in die Welt der Veränderungen zurückführt, so werden auch in ihr die Dinge bald durch die Liebe zu geordneten Wesen geeinigt, bald durch die Feindschaft des Hasses auseinander getrieben (in ihre Bestandtheile aufgelöst)[38]. Sollten aber die Elemente zur Erzeugung der Dinge und Wesen sich mischen und wiederum trennen, so mußten sie theilbar sein und Theile werden ihnen auch beigelegt, nur nicht letzte untheilbare Theile[39]. Der Einwurf des Aristoteles daß bei der Voraussetzung qualitativ unveränderlicher Stofftheilchen, nur von Verbindung, nicht von Veränderung derselben oder eigentlichem Werden die Rede sein könne, trifft den Empedokles gleichwie die Atomiker[40].

6. In der Weltbildung heißt es, habe zuerst die Luft sich ausgeschieden, sich verdichtet und das All umschlossen, dann sei das Feuer hervorgetreten, den oberen Raum der Wölbung einnehmend, und die Luft unter die Erde gedrängt worden, so daß die Welt in zwei Sphären aus einander getreten sei und wir Tag hätten, wenn die feurige Hälfte oben sei[41]; denn durch Andrang des Feuers sollte

---

τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.

vgl. v. 76. 147. (76. 112).

38) Untergang der Welt, d. h. Rückkehr in den Sphaeros, durch Feuer, lassen nur unzuverlässige Berichterstatter den Emp. annehmen.

39) v. 262 (186) ἄρθμια μὲν γὰρ πάνθ' αὐτῶν ἐγένοντο μέρεσσιν,
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα νῦν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαγχθέντα πέφυκεν.

Als Atome werden diese Theile nur von fahrlässigen Berichterstattern gefaßt.

40) Ar. de Caelo III, 7 pr. de Gener. et Corr. II, 7. 334, 26.

41) Das Nähere nur bei neueren Berichterstattern (vgl. Anm. 43) Andeutung davon b. Arist. de Gener. et Corr. II, 6. 334, 1. In den Bruchstücken v. 233 (130) findet sich blos der Uebergang zur Kosmologie.

die Himmelskugel in eine drehende Bewegung gerathen sein und der Umschwung das Weltgebäude an seiner Stelle halten und die über der Luft schwebende Erde, aus der das Wasser sich entwickelt habe, durch Druck des Umschwungs gegen den Fall sichern [42]). Die Sonne, ein glasartiger Körper, sammle, nahm Emp. an, gleich einem Brennspiegel die Strahlen aus der umgebenden lichten Halbkugel [43]) und theile dem Monde sein Licht mit [44]); die Fixsterne seien am Himmelsgebäude befestigt, die Planeten frei sich bewegend; und das der Erde von der Sonne zukommende Licht bedürfe einiger Zeit um zu ihr zu gelangen [45]).

Wie weit Empedokles der gleichen Ursprünglichkeit der Elemente ohngeachtet, die Vierheit doch wiederum auf eine Zweiheit zurückgeführt und auf die Weise das Feuer den übrigen entgegengesetzt habe [46]), ersieht man nicht aus den aufbehaltenen Bruchstücken seiner Kosmologie und Physik; noch weniger, ob er auch in dieser Beziehung auf die Annahme des Parmenides zurückgegangen sei.

7. Empedokles scheint der Urheber der nachmals wiederholt wieder hervorgetretenen Annahme zu sein, es seien ursprünglich Gebilde entstanden, die durch die Gewalt der Liebe zusammengefügt, nach manchen vergeblichen Versuchen endlich zu einander zusammenhaltenden organischen und fortpflanzungsfähigen Wesen gediehen seien [47]). Zuerst sollten die seiner Annahme nach beseelten Pflanzen

---

42) Ar. de Caelo II, 13. 295, 16 II, 1. 284, 24.

43) Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Plut. de Pyth. orac. c. 12 Fragm. v. 242 (151).

ἀνταυγεῖ πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις.

44) v. 245 (152) κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἑλίσσεται ἀλλότριον φῶς. vgl. Plut. de Facie lunae c. 16. u. A.

45) Arist. de An. II, 7. 418, b, 20 de Sensu 6. 446, 26.

46) Arist. Metaph. I, 4. 985, 29 de Gener. et Corr. II, 3. 330, b, 19.

47) v. 305 sqq. (242). 182 (247). 310 (254). vgl. Arist. de Anim. II, 6.

aus der von der Sonne noch nicht beleuchteten Erde hervorgegangen sein[48]), dann die Thiere, die er nur der Trennung der Geschlechter nach von den Pflanzen unterschied[49]). Auch auf die Menschen dehnte er diese Annahme aus[50]), verbreitete sich ausführlich über Geschlechtsverschiedenheit und Zeugung und versuchte die Mischverhältnisse der Elemente in den Knochen, dem Fleische, dem Blute, den Sehnen[51]), wohl nicht ohne Berücksichtigung pythagoreischer Lehren, anzugeben.

Seine Erklärung der Einwirkung der Dinge auf einander beruhte auf zwei Voraussetzungen: 1) daß wie alle von Poren durchzogen seien, so auch kraft der beständigen Bewegung Ausflüsse von ihnen statt fänden[52]), und jenachdem die besondere Bestimmtheit der Poren für diese oder jene Art der Ausflüsse empfänglich sei, die Einwirkungen erfolgten[53]); 2) das Verwandte ziehe einander an. Von ersterem Erklärungsgrunde macht er namentlich Anwendung den Ernährungproceß und die Lebensweise der Thiere zu begreifen, von letzterem zugleich mit ersterem, in der Lehre von der Sinnenwahrnehmung[54]), die er ohngleich mehr als seine Vorgänger im Einzelnen verfolgte, gleichwie den, wie er meinte, durch den ganzen Körper verbreiteten Athmungsproceß[55]). In ähnlicher Weise führt

---

48) wie auch der Epikureer Lukretius lehrt. V, 782.

49) Ar. de Gener. animal. I, 23. fragm. v. 286 (219) vgl. v. 216 (236).

50) v. 318 (262).

51) v. 211 (199).

52) 337 (281) γνῶϑ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοιαὶ ὅσσ' ἐγένοντο.
vgl. Arist. de Gener. et Corr. I, 8. Plat. Meno 76, c. Theophr. de Sensu 12.

53) 338 (282). 323 (267). 340 (284). 263 (189). vgl. Arist. Eth. VIII, 2. 1155, b, 7. Eth. Eud. VII, 1. 1235, 9.

54) v. 220 (316) vom Sehen; s. über seine Erklärung dieser wie der andren Sinnenwahrnehmungen, vorzüglich Theophr. de Sensu 7 ff. u. vgl. Arist. de Sensu 2.

55) v. 343 (287) Arist. de Respirat. c. 7.

er die Seelenthätigkeiten auf die vier Grundstoffe und die zwei bewegenden Kräfte nach der Voraussetzung zurück, daß Berührung des Aehnlichen Empfindung und Bewußtsein zur Folge habe: denn auch die Empfindungen der Lust sollten auf Berührung des Aehnlichen, die der Unlust auf Berührung des Entgegengesetzten beruhn[56]), und selbst das Denken (φρονεῖν); denn durch Erde nehmen wir Erde wahr, durch Wasser Wasser u. s. w., und dadurch denkt man, empfindet Lust und Unlust. In allen Dingen sollte daher Denken sich finden[57]), bei den Menschen im Herzblute sich koncentriren[58]) und mit den Verhältnissen wechseln[59]); denn je vollkommener die Mischung, je inniger die Verbindung der Partikeln der Elemente, um so vollkommener die Wahrnehmung und Erkenntniß[60]). Auf die Weise hätte, wie Aristoteles[61]) folgert, sinnliche Wahrnehmung und Vernunfterkenntniß zusammenfallen müssen, und Empedokles hatte auch gesagt, nach dem was gegenwärtig, erhöhe sich der Verstand der Menschen[62]).

8. Werden wir aber auch der Welt der Veränderungen durch die Sinne inne und sind deren Wahrnehmungen lediglich abhängig von den in den Organen sich findenden Stoffen und bewegenden Kräften und ihrem Zusammentreffen mit den gleichen Stoffen und Kräften in der Welt der Dinge: wie doch gelangen wir zur Erkenntniß ihres Grundes? Empedokles klagt über den engen Bereich der durch die Glieder verbreiteten Einsicht[63]) und ermahnt nicht dem Auge oder irgend einem der andern Glieder zu vertrauen, sondern denkend zu schauen wie Jegliches an sich sei[64]). Er setzt

---

56) v. 381 (336). vgl. Theophr. de Sensu 16 u. A.

57) v. 378 (333) vgl. Arist. de An. I, 2. 404, b, 8.

58) v. 298 (231) πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. Sext. adv. Math. VIII, 286.

59) v. 376 (327). vgl. Theophr. de Sensu 21.

60) ἡ μέση κρᾶσις die schönste nach Theophr. a. a. O.

61) Ar. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12.

62) v. 375 (330) πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν. vgl. 376 (331).

63) v. 36 (2). vgl. v. 45 (11).

64) v. 53 (19). 82 (81).

also eine über die Wahrnehmung und das dadurch bedingte Denken hinausreichende höhere Erkenntnißweise voraus. Die vollkommene Erkenntniß aber behält er der Gottheit vor, und mahnt sich genügen zu lassen mit dem was dem Menschen erreichbar, und der Vermessenheit sich zu erwehren[65]), — Mahnungen die man benutzt hat den Dichter der Skepsis zu zeihen[66]). Stellte nun aber Emp. das Schauen im Geiste der Sinnenwahrnehmung entgegen, indem er auf ersteres die Erkenntniß der Wahrheit zurück führte, und hielt er dennoch das Denken gleichwie die Sinnenwahrnehmung für Folge der Mischung der Elemente und bewegenden Kräfte im Organismus, so mußte er, gleich wie Parmenides, eine von den Sinnenfunktionen und dem durch sie bedingten Denken unabhängige höhere Stufe der Erkenntniß voraussetzen, sei es daß er von dem Wie sich keine nähere Rechenschaft gab, oder daß er etwa annahm, die ihrer selber bewußte Liebe ergreife, wenn sie im Menschen vorwalte, die Wahrheit, oder führe zur Erkenntniß derselben.

9. Auf die Annahme einer höhern, über unser Sinnenleben hinausreichenden Stufe des Bewußtseins und der Erkenntniß scheint auch die Art zu deuten, in welcher Emp. die Lehre von der Seelenwanderung anwendet[67]). Er setzt einen seligen Urzustand am Sitze der Götter voraus, dessen durch Verschuldung verlustig geworden die Dämonen, zur Büßung ihrer Sünden, mancherlei Stufen des endlichen Daseins durchwandernd, auf dem mühevollen Pfade des Lebens sich wiederum hinaufläutern sollten. Selbst Pflanzenkörper sollen sie durchwandern[68]) und frevelhaft der Genuß des Fleisches der Thiere sein[69]). Mag Empedokles die Lehre von der Seelenwanderung auch Orphikern und Pythagoreern entlehnt haben, irgend einen Anknüpfungspunkt an seine eigne Theorie mußte er

---

65) v. 45 (11).

66) Diog. IX, 73. Cic. Acad. I, 12. IV, 5.

67) v. 9 (381). 15 (390). 29 (392). 1 (369). Er redet wie aus eigner Erfahrung. v. 11 (381). 15 (390). 17 (383).

68) v. 11 (383).

69) v. 442 (430). v. 13 (436). 440 (428). 437 (425). Arist. Rhet. I, 13. 1373, b, 14.

doch dabei im Sinne haben. So auch für seine Schilderung eines goldenen Zeitalters [70]). In den alles Einzelseins entbehrenden Sphaeros konnte er es nicht versetzen. Doch will ich nicht in Abrede stellen daß die Annahmen über reine Erkenntniß und Seelenwanderung nicht sowohl aus der eignen Theorie des Empedokles hervorgegangen als ihr angeknüpft waren.

10. In ähnlicher Weise möchte sichs mit dem reineren Theile seiner Götterlehre verhalten. Im weitern Sinne des Worts redet er nicht nur von langlebenden Göttern (denen des Volksglaubens) und bezeichnet er die Elemente wie die bewegenden Kräfte als Gottheiten [71]). Der eigentliche Träger oder Vertreter der Gottheit aber war ihm der Sphaeros, sei es als Inbegriff des reinen Seins, oder die einigende Kraft desselben, die Liebe [72]). Aber sollte das Seiende sich nicht auf den Sphaeros beschränken, sondern der ganzen Welt der Veränderungen zu Grunde liegen, so mußte gleichfalls in dieser die Gottheit sich wirksam erweisen. Und wie wenig Empedokles auch das Wie dieser göttlichen Wirksamkeit, in ihrem Unterschiede und in ihrer Zusammengehörigkeit mit der Wirksamkeit der bewegenden Kräfte, zu bestimmen vermochte, — Läuterung und Entschränkung des Begriffs der Gottheit ließ auch er, nach dem Vorgange des Xenophanes sich angelegen sein. „Nicht mit Gliedern versehen durcheilt sie, ein heiliger unendlicher Geist, die Welt mit schnellen Gedanken“ [73]), nach seinem erhabenen Ausdruck. Mag auch, wie Ammonius sagt, diese Schilderung zunächst auf Apollo sich bezogen haben, unzweifelhaft tritt in ihr eine geläuterte Vorstellung von der Gottheit hervor. Daneben ist denn freilich wie-

---

70) v. 417 (405).

71) Zu dem aus den Elementen Gewordenen gehören auch *καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέρισοι* v. 141. (107). — v. 310 (254). vgl. Arist. de Gen. et Corr. II, 6. 333, b, 21. Cic. de Nat. D. I, 12.

72) Ar. Metaph. III, 4. 1000, b, 2. vgl. c. 1. 996, 4.

73) v. 389 (344). vgl. v. 387 (342). 383 (338). vgl. Ammonius in Arist. de Interpret. Schol. 135, 21.

derum von der ewigen Macht der Nothwendigkeit als altem Rathschluß der Götter die Rede [74]), und nicht klar ob er die nothwendigen Gesetze der Kausalabfolge oder reale Vorherbestimmtheit dabei im Sinne gehabt. Wahrscheinlich hat er sich selber davon nicht Rechenschaft gegeben und bedient sich dann auch wieder solcher Ausdrücke, welche Annahme des Zufalls voraussetzen [75]). So hat er denn wohl wie den Begriff der Nothwendigkeit, so das Verhältniß derselben zu der göttlichen Wirksamkeit auch seinerseits in dem Helldunkel gelassen, in welchem es bei andren ältern Physiologen sich findet.

Läßt aber die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit der Dinge und Wesen und ihrer Veränderungen aus der Vierheit ewiger unveränderlicher Stoffbestimmtheiten und der Zweiheit lediglich bewegender Kräfte sich ableiten? scheint Anaxagoras gefragt, und genöthigt diese Frage verneinend zu beantworten, eine ursprüngliche unendliche Mannichfaltigkeit qualitativ bestimmter Saamen der Dinge angenommen zu haben, dadurch aber dann auch veranlaßt worden zu sein, an die Stelle einer Zweiheit blos bewegender Kräfte den aus den unendlich vielen Ursaamen die Welt nach Zwecken bildenden Geist zu setzen. Auf ein solches Verhältniß der beiden Physiologen weisen die bekannten Worte des Aristoteles [76]) hin: Anaxagoras sei dem Alter nach früher, den Werken nach später als Empedokles gewesen, unbeschadet der Vorzüge die er letzterem vor ersterem hin und wieder in der Erklärung der Erscheinungen und selbst in Bezug auf die Frage, ob die Zahl der Elemente für endlich oder unendlich zu halten sei, zugestanden hat.

---

74) v. 1 (369).

75) συνέκυρσεν v. 206. 260. 272. 310. (203. 166. 196. 255)

76) Metaph. I, 3. 984, 11. Ueber die Erklärung dieser Worte s. vorzüglich Breier über d. Philosophie des Anaxagoras S. 85 und Bonitz zu obiger St.

II. Anaxagoras aus Klazomenä[77]) soll, gleich wie Empedokles, einem reichen Geschlechte angehört haben und bei'm Zuge des Xerxes zwanzig Jahre alt gewesen, d. h. Olymp. 70 (gegen 500 v. Chr.), geboren sein[78]). Hermanns Annahme, er sei Ol. 61, 3 (534) geboren und Ol. 79, 3 gestorben, entbehrt stichhaltiger Begründung. Daß er mit Vernachlässigung seines Vermögens ganz der Forschung gelebt habe, bezeugen wenigstens mittelbar schon Plato und Aristoteles[79]). Von seinem Aufenthalte in Athen erfahren wir nur Ungewisses und theilweise Widersprechendes. Daß er nach Demetrius Phalereus, in seinem zwanzigsten Jahre unter dem Archon Kallias, wofür dann Kalliades zu schreiben sein würde, dahin gekommen, klingt unwahrscheinlich; ebenso daß Themistokles sich ihm angeschlossen habe[80]). Besser bewährt ist sein Verhältniß zu Perikles; ungewiß dagegen, wann Anklage der Gottlosigkeit und Verbannung des von den Feinden des Perikles verfolgten Klazomeniers statt gefunden habe. Er soll dreißig Jahre in Athen sich aufgehalten haben und nach Plutarch und Diodor die Anklage kurz vor Ausbruch des peloponnesischen Krieges erfolgt sein[81]). Für einen ohngleich frühern Zeitpunkt der Verbannung[82])

---

77) s. besonders Schaubach, Anaxagorae Claz. fragmenta. Lips. 1827. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta. Bonnae 1829, Breier in d. ang. Schrift (76) und Mullach, fragm. philosoph. Graec. 248 sqq.

78) So auch nach Apollodor (b. Diog. L. II, 7), der als sein Todesjahr Ol. 88, 1 angibt; denn ohne Zweifel ist ὀγδοηκοστῆς statt ἑβδομηκοστῆς zu lesen, da An. nach der Angabe des Diog. L. ib. 72 Jahre alt geworden sein soll.

79) über Hermanns Rechnung vgl. Zeller I, 664 f. Anm. — Plat. Hipp. major. 383, a. Arist. Eth. VI, 7. 1141, b, 3. Eudemi Eth. I, 5. 1216, 10. Cic. Tusc. V, 39 u. A.

80) Diog. L. II, 7. — Stesimbrotus b. Plut. Themist. c. 2.

81) Plat. Phaedr. 270, a. Alcibiad. I. 118, c. Epist. II, 311. vgl. Plut. Pericl. c. 4—6. 16 u. A. b. Schaubach S. 17 ff.

82) Daß Anaxag. 20 Jahre alt nach Athen gekommen sei, führt Diog. L. II, 7 auf die Angabe des Demetrius Phalereus zurück, daß sein dortiger Aufenthalt ein dreißigjähriger gewesen auf ein φασίν: —

spricht der Umstand, daß der platonische Sokrates seine Kenntniß der anaxagoreischen Lehre, von der er so große Erwartung gehegt hatte, nicht auf persönliche Bekanntschaft, sondern auf Lesung des Buches zurückführt[83]), in welchem unser Philosoph sie entwickelt hatte. Ob diese Schrift, in ungebundener Rede abgefaßt und gleich denen der andren frühern Physiologen von der Natur überschrieben, die von Vitruv ihm beigelegte Skenographie[84]), falls diese ächt war, in sich begriffen habe, wissen wir nicht. Eben so wenig was ihn bewogen, nachdem er Athen hatte verlassen müssen, sich nach Lampsakus zu wenden, dessen Bewohner zu seinem Andenken Altäre des Geistes und der Wahrheit (des *Νοῦς* und der *'Αλήθεια*) errichtet hatten[85]).

2. Gleichwie Empedokles, und diesem, wie es scheint mehr als dem Parmenides den Worten nach sich anschließend, geht Anaxagoras davon aus, daß Entstehn und Vergehn undenkbar sei, vielmehr aus vorhandenen Dingen zusammengesetzt und wiederum getrennt werde, d. h. daß Entstehn Zusammensetzung, und Vergehn Trennung sei[86]); daher weder Vermehrung noch Verminderung

---

Falls diese Angaben thatsächlich begründet gewesen sein sollten, müßte er gegen 450 v. Ch. Athen verlassen haben, und damit stimmt wiederum einigermaßen, daß Thukydides des Melesias S. sein Ankläger gewesen sein soll. — Plut. Pericl. a. 32. Nicias c. 23. Diodor. XII, 39.

83) Plat. Phaedo 97, b.

84) Vitruv. VII, praef. 11.

85) Aelian. V. H. VIII, 19. — Arist. Rhet. II, 22. 1398, b, 16 erwähnt der von den Lampsakenern dem Anax. zu Theil gewordenen öffentlichen Bestattung und fortdauernden Verehrung.

86) fr. 22 Schaub. (17 Schorn. et Mull.) *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* vgl. Arist. Phys. I, 4. 187, 26. Allerdings mußte nach der Lehre des Anaxag. Sonderung der Verbindung ursprünglich vorangegangen sein. Doch ist es zweifelhaft, ob dies Bruchstück auf Bildung der Welt aus dem ursprünglichen Mischzustande und nicht vielmehr auf den bereits begonnenen Mischzustand zu beziehen ist.

der Allheit der Dinge statt finden könne[87]). Auch wenn er das Werden als Veränderung (*ἀλλοίωσις*) bezeichnet hatte[88]), so gab er doch keineswegs Veränderung der ursprünglichen Bestimmtheit irgend eines der unendlich vielen Saamen der Dinge zu. Sie waren ihm das Ursprüngliche, Ewige und Unveränderliche, und auch die Elemente daraus abgeleitet. Er bezeichnet diese Urbestandtheile als Saamen (*σπέρματα*), als Dinge (?) (*χρήματα*) oder Saamen aller Dinge, Aristoteles sie in Folge seiner Terminologie als das Gleichtheilige (*ὁμοιομερῆ*), zwar im Sinne des Anaxagoras, aber schwerlich nach dessen Vorgang; und diese Bezeichnung ist die vorherrschende geworden. Jeder der Ursaamen sollte unveränderlich, qualitativ bestimmt und von allen übrigen verschieden sein, an Gestalt, Farbe und Geschmack, d. h. äußerer und innerer Beschaffenheit[89]). Die Gesammtheit derselben sollte dann wieder nach den gegensätzlichen Bestimmungen des Dichten und Lockern, des Warmen und Kalten, des Flüssigen und Trocknen, in Massen aus einander treten[90]), die Saamen aber in ihrem ursprünglichen Zusammen so klein sein, daß keine ihrer Eigenthümlichkeiten je für sich wahrnehmbar[91]),

---

87) fr. 14 *τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω, οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἶσα ἀεί.*

88) Ar. d. G. et Corr. I, 1. 314, 13, und damit nicht in Widerspruch Metaph. I, 3. 984, 11.

89) Lukretius bezeichnet die Gesammtheit der Ursamen als homoeomeria, und erst Spätere bezeichnen die einzelnen mit dem Plural. s. Breier in der angef. Schrift. — fr. 3 *τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.* vgl. fr. 6 (4) . . . *οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον.* Auf die einzelnen Stofftheilchen, nicht auf das aus ihnen Zusammengesetzte, zu beziehen. vgl. fr. 13.

90) fr. 19 (8) *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησε ἔνθα νῦν ἡ γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ λαμπρὸν ἐξεχώρησε ἐς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.* fr. 6 (4).

91) fr. 1 *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν.* fr. 5 (15) *οὔτε τοῦ σμικροῦ*

jedoch nicht absolut klein und untheilbar, und nicht durch leeren Raum getrennt, dessen Voraussetzung Anaxagoras ausdrücklich bekämpfte[92]). Wenn es jedoch heißt (91) daß es immer noch kleineres als das kleinste und größeres als das größte gebe, so scheint von Dingen, nicht Saamen, die Rede zu sein. Aber eben so wenig sollten die Saamen je zu einer Einheit zusammenfließen.

3. Die Annahme einer unendlichen Menge je verschiedenartiger Saamen setzt für die Weltbildung eine nicht blos bewegende sondern zugleich ordnende und nach Zwecken wirkende, d. h. eine denkende Kraft, den Geist, voraus, dem, auf daß er ihrer mächtig sei, Anaxagoras Einfachheit, Sichselbergleichheit, Wissen und Nichtmischbarkeit mit den Ursaamen beilegt. Wäre er nicht auf sich selber beruhend, mit irgend einem gemischt, so auch mit allen übrigen, da jede Komplexion, wenn auch in verschiedenem Verhältniß Saamen aller Arten in sich enthalten soll (89), als Bedingung der unabsehbar mannichfaltigen Wechselbeziehungen[93]); und wäre er mit

---

γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ (τομῇ Zell.) οὐκ εἶναι· οὔτε τὸ μέγιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστι μέζον. καὶ ἶσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.

92) Arist. Phys. IV, 6. 213, 24. Denn was man für leer halte, sagte Anax., sei mit Luft erfüllt und diese, weil sich wirksam erweisend, ein Etwas.

93) fr. 8 (6) τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, (ib. später: παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου.) νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐστι . . . . ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει· καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν . . . καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος κτλ. vgl. Plato Cratyl. 413, c. Ἀναξαγόρας νοῦν εἶναι .. αὐτοκράτορα. Arist. Phys. III, 5. 256, b. 24. de Anima I, 2. 405, 13, b, 19. III, 4. 429, 18.

ihnen gemischt, so vermöchte er sie nicht zu bewältigen. Er muß ferner selbstherrschend sich selber gleich sein, der große wie der kleine, d. h. auf allen verschiedenen Stufen seiner Wirksamkeit, wogegen ja nichts Andres irgend einem andren gleich ist, d. h. in je verschiedener Verbindung ein verschiedenes wird. Er hat von Allem jegliche Erkenntniß (*γνώμη*), hat Alles geordnet was (zukünftig) sein sollte, was war und was jetzt ist. Er bewältigt Alles was Leben (Seele) hat, das Größere und das Kleinere; er beherrscht auch den Umschwung [94]). Mit diesem Begriffe des nach Zwecken waltenden weltordnenden Geistes trat Anaxagoras den Annahmen einer blinden Nothwendigkeit und des Zufalls entschieden, wenn vielleicht auch nicht ausdrücklich, wie neuere griechische Berichterstatter annehmen [95]), entgegen. Ebenso faßte er ihn im Gegensatz gegen alles Stoffartige als unkörperlich, wenngleich er ihn als das Feinste und als ein solches bezeichnete, von dem Theile in den Einzeldingen seien; denn der erste dieser Ausdrücke zeigt nur wie das schlechthin Unsinnliche noch keine Bezeichnung gefunden hatte, das zweite hebt die wirksame, nicht die materielle Inwesenheit hervor. Ebenso mußte Anaxagoras sich den Geist als ein persönliches Wesen denken; wie konnte er den Geist anders als nach Analogie des uns einwohnenden fassen? Die Persönlichkeit desselben besonders hervorzuheben, würde ihm als überflüssig erschienen sein; einen unpersönlichen, des Selbstbewußtseins ledigen Geist zu

---

94) fr. 7 (5) *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δέ καὶ νόος ἔνι.* fr. 8 (6) *εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἦν, ἀλλά τεω ἐμέμικτο ἄλλῳ (ὁ νοῦς), μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. . . παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου. . . . ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστῳ (ἓν ἕκαστον) ἐστὶ καὶ ἦν.* fr. 11 (13) *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκεϊ οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.* vgl. fr. 9. 13 (Schaub.). 12 (16) und Anm. 49. — Arist. Phys. I, 4. 187, 32. III, 4. 206, 23.

95) Alex. Aphrod. de Anim. 161. de fato c. 2. Plut. Plac. I, 29, 3.

denken, war einem ohngleich späteren Zeitalter vorbehalten. Der Geist war ihm auch ohne Zweifel die wahre Gottheit, die Gottheit an sich, auch wenn er ihn so nicht bezeichnet haben sollte [96]. Mag man daher immerhin sagen, daß er den Begriff der Persönlichkeit in seiner Reinheit, d. h. im Gegensatz gegen einen unpersönlichen Geist noch nicht gefaßt habe, — so gewiß er die Persönlichkeit nicht von ihm ausgeschlossen hatte, so gewiß mußte er sie als selbstverständlich ihm eignend betrachten. Aber allerdings war die Begriffsentwickelung des Geistes eine mangelhafte geblieben; er hatte namentlich die höheren Funktionen desselben von denen der Seele als Lebensprincip noch nicht bestimmt unterschieden [97]) und noch weniger die Grenzen zwischen der Kausalität physisch wirkender Ursachen und der Zweckursächlichkeit zu ziehn versucht. Daher sucht er soviel wie möglich und darüber hinaus die Dinge und ihre Veränderungen aus physischen Ursachen abzuleiten und erst wenn ihm diese versagen, nimmt er zur Zweckursächlichkeit des Geistes seine Zuflucht, wie bereits Plato, Aristoteles, Eudemus u. A. ihm vorwarfen [98]).

4. Von einem Punkte der chaotischen Masse aus, in welcher die Saamen der Dinge uranfänglich sich vereinigt gefunden (und mit der Beschreibung dieses ursprünglich chaotischen Zustandes begann Anaxagoras' Buch), soll der Geist den Umschwung, eine Kreisbewegung, mit einer Gewalt der Schnelligkeit, wie sie jetzt nicht mehr vorkommt, begonnen, nach und nach mehr umgeschwungen haben und auch in Zukunft die Sphäre des Umschwungs noch erweitern wollen [99]). Nach der

---

96) Sext. Emp. Math. IX, 6 *νοῦς, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός*. Cic. Acad. IV, 37 u. A.

97) Arist. de An. I, 2. 403, b, 1.

98) Plat. Phaedo 97, 6. Legg. XII, 967, 6. Ar. Metaph. I, 4. 985. 18 c. 7. 988, b, 6. Eudem. b. Simpl. in Phys. 73, b.

99) fr. 8 (6) *καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτα πλέον περιεχώρεε, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον*. vgl. fr. 18 (7). fr. 21 (11) *οὕτω τουτέων περιχωρεόντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης*

Sonderung der vorher angegebenen Unterschiede des Dichten und Dünnen, Kalten und Warmen, Dunklen und Hellen, Feuchten und Trocknen [100]), sollen dann die Ursaamen in zwei große Massen des Dünnen und Feinen einerseits, des Dichten und Dicken andrerseits auseinander getreten sein, die er als Aether und Luft, u. ersteren als das Feurige bezeichnete [101]), durch den Umschwung das Dünne und Warme nach Oben, das Dichte und Kalte in die Mitte getrieben sein [102]), und aus diesem das Wasser, demnächst die Erde und die Steine sich ausgeschieden haben [103]); denn die Elemente sind ihm nicht ursprüngliche, unwandelbar qualitativ bestimmte Stoffe, sondern durch Zusammenfügung ähnlicher Saamen der Dinge entstandene Massen. Die von Empedokles festgestellte Vierheit der Elemente scheint er daher auch nicht anerkannt zu haben. Durch die Gewalt des Umschwungs sollen von der Erde abgerissene Steinmassen, im Aether durchglüht, zu Gestirnen, die Sonne mit einbegriffen, geworden sein [104]), und durch die Sonnenwärme soll die ursprüngliche

---

τε καὶ ταχυτῆτος. βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιέει, ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτέων οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι. vgl. fr. 23 (12).

100) Daher die aristotelische Bezeichnung der *ὁμοιομερῆ* als *ἐναντία.* Phys. I, 4. 187, 25.

101) fr. 1 . . *πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχε, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστι ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγέθεϊ.* vgl. fr. 2. Arist. de Caelo III, 3. 302, b, 1. I, 3. 270, b, 24. Meteor. I, 3. 339, b, 21. II, 9. 369, b. 14. Theophr. de Sensu 59.

102) fr. 19 (8) *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησε, ἔνθα νῦν ἡ γῆ· κτλ* (90) vgl. Arist. Meteor. II, 7. de Caelo II, 13. 295, 9.

103) fr. 20 (9) *ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελέων ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ· οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.*

104) Platon. Apol. 26, d. Legg. XII, 967, c. Xenoph. Mem. IV, 7, 6. Plut. Lysand. c. 12 u. s. w. Berufung auf Meteorsteine legt ihm nur Diog. L. II, 11 f. bei.

schlammartige Erde ausgetrocknet sein[105]). Daß Anaxagoras an zeitlichen Anfang und Fortgang der Weltbildung geglaubt, nicht etwa, wie Simplicius[106]) meint, diese Annahme blos als Lehrform hingestellt habe, ist kaum zu bezweifeln; sehr unwahrscheinlich aber daß er eine einstige Rückkehr der Welt zum chaotischen Urzustande angenommen habe, wiewohl er sich nicht ausdrücklich darüber ausgesprochen haben soll[107]). Wechselnde Zustände der Welt setzte er allerdings voraus[108]), wenngleich nicht klar ist worauf die Stelle, in welcher von andren Menschen und Thieren, Sonne und Mond, die Rede ist[109]), ob auf den Mond oder einen andern Weltkörper oder eine gänzliche Umgestaltung, zu beziehen sein möchte. Eine Mehrheit gänzlich von einander getrennter Welten kann er nicht angenommen haben[110]). Sollte aber alle Bewegung vom Geiste ausgehn und mehr und mehr in den Bereich der geordneten Welt hineinziehn, so mußte er Massen der Ursaamen voraussetzen, die gleich dem ursprünglichen Chaos, eben weil noch nicht vom Geiste ergriffen, in starrer Ruhe beharrten, und diese der Beseelung noch harrende Masse als ein die Welt umgebendes sich vorstellen. Es sollte das Unendliche und so gewiß auch das ursprüngliche chaotische Zusammen der Ursaamen ruhen, weil es in sich selber seiend Nichts außer sich habe und so sich selber feststelle[111]).

In seiner Weltvorstellung schloß er großentheils den älteren

---

105) Diog. II, 8. Plut. Plac. III, 16, 2. Alex. in Ar. Meteor. 91, 6.

106) in Ar. Phys. 257, b. — Aristoteles Phys. VIII, 1. Eudemus b. Simpl. in Ph. 273, nehmen die Lehre wörtlich.

107) Nur Stob. Ecl. I, 416 legt ihm die Annahme einer solchen Rückkehr bei. Daß er sich nicht darüber erklärt habe, besagen Arist. Ph. VII, 1. 252, 10. und Eudem. l. l.

108) Nach Diog. II, 10 „die Berge von Lampsakus würden einst vom Meere bedeckt werden."

109) fr. 4 (10).

110) fr. 11 (13) *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκεϊ κτλ.* läßt sich jedoch nicht als Beweis für die Annahme einer einzigen Welt anführen.

111) Arist. Phys. III, 2, 205, b, 1.

Joniern, theilweise auch wohl dem Empedokles und vielleicht selbst dem Leukippus sich an. Die Erde, eine flache Walze, in der Mitte der Welt, werde, nahm er an, vermöge ihrer Breite von der Luft getragen[112]; ursprünglich um sie herum, dann, nachdem die Erde eine seitliche Stellung erhalten, theilweise unter ihr, bewegten sich die Sterne, Sonne und Mond der Erde am nächsten, und sie seien glühende Steinmassen. Den Mond, in welchem er Berge und Thäler wahrzunehmen glaubte und dessen Licht er gleichwie Parmenides und Empedokles, auf die Sonne zurückführte[113], hielt er für bewohnt[114]. Die übrigen Sterne, nahm er an, erhielten Ergänzung ihres eigenen Lichts von der Sonne[115], diejenigen, denen Nachts durch den Erdschatten das Sonnenlicht entzogen werde, erschienen uns als Milchstraße, und aus dem Zusammentreten mehrerer Planeten ergebe sich die Erscheinung der Kometen[116]. Auch die meteorologischen und Wettererscheinungen ließ er nicht unberücksichtigt.

5. Alle Lebensäußerungen führte Anaxagoras auf unmittelbare Wirkungen des Geistes zurück und sah Empfindung und Leben in allen organischen Wesen, auch den Pflanzen[117]. Ueber das Wie der geistigen Inwesenheit hatte er sich nicht ausgesprochen; daß er sie als räumliche Verbreitung sich vorgestellt, sind wir nicht berechtigt aus den Ausdrücken größerer und kleinerer Geist zu schließen (fr. 8 (6)); wohl aber folgt daraus daß er die Verschiedenheiten der Lebens- und Geistesstufen nicht auf die Verschiedenheiten der mehr oder weniger vollkommnen körperlichen Organisation, sondern auf den größern oder mindern Grad der in ihr wirksamen Geisteserweisung zurückführen mußte und die besondere

---

112) Arist. de Caelo II, 13. 194, b, 13. Meteor. II, 7. 365, 26 u. A.

113) Plat. Apol. 26, d. Diog. II, 8 u. A.

114) Plat. Cratyl. 409, a u. A.

115) Arist. Meteor. I, 8. 345, 25. I, 6.

116) fr. 7 (5) ob. Anmerk. 94. fr. 8 (6) Anm. 99. — Plut. Quaest. nat. c. 1. (Arist.) de Plaut. 1. 815, 15. b, 16. c. 2.

117) Ar. de part. An. IV, 10. 687, 7.

Bestimmtheit des organischen Körpers nur für eine Folge dieser halten konnte. Nur die Unentbehrlichkeit vollkommnerer Organisation wollte er bezeichnen, wenn er behauptete, der Mensch sei das vernünftigste der lebenden Wesen, sofern er Hände habe[118]. Auch führte er die Ueberlegenheit des Menschen auf Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit (Wissenschaft) und Kunst zurück, indem er zugleich die körperliche Ueberlegenheit mancher Thiere anerkannte[119]. Daß er die Seele für Luft gehalten habe, behaupten nur neuere unzuverlässige Berichterstatter; dagegen hatte er, was Aristoteles tadelnd hervorhebt[120], Seele als Lebensprincip und Geist als das Denkende nicht bestimmt unterschieden, wohl aber sinnliche Wahrnehmung und höhere Erkenntniß. Ohne die Ueberlieferungen über seine Meinungen von der Entstehung der Pflanzen und Thiere, von der Erzeugung und dem Unterschied der Geschlechter, von Schlaf und Krankheit weiter zu verfolgen, wenden wir uns zu jener Unterscheidung. Die sinnliche Wahrnehmung, behauptete er, beruhe auf Einwirkung des Ungleichartigen, nicht des Gleichartigen, und eben darum sei jede sinnliche Wahrnehmung mit Unlust verbunden. Diese seine Annahme suchte er durch ausführliche Erörterungen über die verschiedenen Sinne festzustellen[121].

Daß wir aber durch sinnliche Wahrnehmung nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können, erkannte Anaxagoras gleich wie Empedokles an und bezeichnete die Sinne als dunkel[122]; wie hätten sie auch die Bestandtheile der Dinge unterscheiden, wie der stetigen Uebergänge inne werden sollen? und darauf bezieht sich

---

118) Ar. de part. Animal. IV, 10. 687. 7.

119) Plut. de Fortuna. 3.

120) Ar. de Anim. I, 2. 404, b, 1, 405, 13.

121) Theophr. de Sensu c. 1. vgl. c. 27. 29. Diesem Buche verdanken wir auch was wir über Anaxagoras' Erklärung der Gesichts-, Geschmacks- und Gefühlswahrnehmungen wissen u. s. w. 27. 28. 29 f.

122) Sext. E. Math. VII, 90 (fr. 25 Schaub.) *ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν (τῶν αἰσθήσεων) οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.* Der Schnee erscheint uns als schwarz, und doch besteht er aus dunklen Wassertheilchen, Sext. E. Hypoth. I, 33. Cic. Acad. II, 23. 31 u. A.

wohl das von Aristoteles ihm beigelegte Wort, das Seiende sei dem Menschen wofür er es halte [123]). Sollten dennoch die Erscheinungen zum Ergreifen des Verborgenen führen und erklärte er die Vernunft (λόγος) für das Kriterium [124]), so mußte er sich einer über die sinnliche Wahrnehmung hinausliegenden Erkenntnißweise versichert halten, mochte er sie als eine durch die Organe nicht vermittelte Erweisung des Geistes oder wie anders deuten. Daß er sich darüber nicht bestimmter ausgesprochen, darf man wohl aus der Aeußerung des Aristoteles schließen, er habe Seele (Lebensprincip) und Geist nicht unterschieden (120).

6. Der auf Forschung gerichtete Geist des Anaxagoras sprach sich in Worten aus, die gerichtet gegen die gäng und gäben Annahmen über Glückseligkeit, die Betrachtung des Weltgebäudes und seiner wundervollen Ordnung als den wahren Lebenszweck hinstellten [125]). Spätere bezeichnen dann als obersten ethischen Grundsatz des Anaxagoras: Endzweck des Lebens sei die Forschung (θεωρία) und die daraus hervorgehende Freiheit [126]), ohne Zweifel ohne auf eigne Worte desselben und deren Durchführung sich berufen zu können. Die von seinem angeblichen Schüler Metrodorus aus Lampsakus versuchte symbolische Erklärung der homerischen Gedichte ward wahrscheinlich ohne hinreichenden Grund auf ihn zurückgeführt [127]).

Der Zurückführung der Lehre des Anaxagoras auf Hermotimus erwähnt Aristoteles [128]) als einer Annahme auf die er augenscheinlich selber kein Gewicht legt. Zu dieser Annahme mochten die Wundergeschichten veranlassen, die vom Hermotimus umhergetragen wurden, denen zu Folge seine Seele zeitweise den Körper

---

123) Metaph. IV, 5. 1009, b, 25.

124) Sext. Emp. Math. VII, 140. ib. 91.

125) Eudem. Eth. I, 4. 1215, b, 6. c. 5. 1216, 10.

126) Clem. Alex. Strom. II, 416, e. u. A. s. Potter z. d. St.

127) Diog. II, 11 nach Phavorinus. — Ueber Metrodorus s. Plat. Jo 530, c. Tatian. c. Graec. c. 21 u. A.

128) Metaph. I, 3. 984, b, 19.

verlassen haben sollte, in welchem die Seele des Pythagoras in ihren frühern Wanderungen gewohnt habe; so daß er also in die ferne Vorzeit gesetzt ward [129]).

Von einer eigentlichen Schule des Anaxagoras hören wir nicht; doch werden Metrodor, der Ausleger der homerischen Mythen und Archelaus seine Schüler genannt. Ueber letzteren müssen wir uns das Nähere vorbehalten.

War aber Anaxagoras in der That im Stande gewesen, mit Beseitigung aller qualitativen Veränderungen, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit qualitativ unveränderlicher und je von einander verschiedener Stofftheilchen die Welt der Veränderungen abzuleiten? mußte der Begriff des Seienden, den er ihnen beilegte, nicht auch dadurch gefährdet werden, daß er die Theilbarkeit derselben nicht aufgehoben hatte? und durchbrach nicht der Begriff des nach Zwecken ordnenden Geistes den Begriff des unveränderlich Seienden? Sollte nicht die Voraussetzung letzter untheilbarer, aller Qualität noch entbehrender Stofftheilchen geeigneter sein die Unveränderlichkeit des Seienden aufrecht zu halten und zugleich die Bestimmtheiten der Dinge und ihrer Veränderungen abzuleiten? Wir wissen nicht, ob Leukippus und Demokrit so gefragt haben, ja ersterer scheint sogar dem Anaxagoras vorangegangen zu sein, finden aber in solchen Betrachtungen, mögen sie oder vielmehr ähnliche, ursprünglich auch schon aus Beurtheilung der Theorie des Empedokles sich ergeben haben, die natürliche zur Atomistik oder doch ihrer weitern Ausbildung überleitende Veranlassung.

---

129) Plut. de gen. Socrat. c. 22 u. A. — Heraclides b. Diog. L. VIII, 5. Porphyr. vit. Pythag. 45. vgl. Karus in d. nachgel. Werken IV, 330 ff.

III. Von der Atomistik des Leukippus und Demokritus.

Von den auf Leukippus zurückgeführten Anfängen der atomistischen Theorie wissen wir leider sehr wenig. Nicht einmahl der Geburtsort desselben steht fest (die Angaben schwanken zwischen Abdera, Milet und Elea); noch weniger Geburts- oder Todesjahr, und wie weit er die Atomistik entwickelt hatte. Er wird Schüler des Parmenides, oder auch des Zeno oder Melissus, oder gar des Pythagoras genannt. Nur daß er jünger als Parmenides und älter als Demokrit gewesen sein muß, steht fest, und sehr möglich daß Anaxagoras bei der Bestreitung des leeren Raumes seine Annahme desselben vor Augen hatte. Auch die Authentie der ihm beigelegten Schriften scheint schon im Alterthum zweifelhaft gewesen zu sein [1]); doch hat aller Wahrscheinlichkeit nach Aristoteles, wo er die allgemeinen Grundzüge der Atomistik auf ihn zurückführt, Schriften desselben vor Augen gehabt, und Theophrast [2]) soll ihm die große Weltbeschreibung (den *μέγας διάκοσμος*) zugeschrieben haben.

Vom Demokrit [3]) dagegen wissen wir daß er in der Tejischen Kolonie Abdera geboren, seiner eignen Angabe zufolge vierzig Jahre jünger als Anaxagoras gewesen sei, und vorausgesetzt daß letzterer Ol. 70 geboren war, würde seine Geburt in Ol. 80 gefallen sein (460 v. Ch.) [4]). Ferner hatte er als Zeit der Abfassung seiner kleinen Weltbeschreibung (*μικρὸς διάκοσμος*)

---

1) Arist. de Xen. Gorgia et Melisso c. 6 980, 7 *ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.*

2) Diog. IX, 46.

3) Mullach, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berol. 1843 u. in den fragmentis philosophorum Graecorum, p. 330 sqq. Abhandlungen über einzelne Lehrstücke des Demokrit von Geffers, Burchard, Papenkordt, Heimsoeth, Backhuizen ten Brink, s. Angabe der Titel b. Zeller S. 576, 1.

4) Diog. L. IX, 41. — So hatte auch Apollodor sein Geburtsjahr bestimmt, Thrasylus dagegen Ol. 77, 3 dafür angegeben. Diog. a. a. O.

730 Jahre nach der Eroberung Troja's angegeben[5]), d. h. 420 J. v. Ch., falls er nämlich dieses Ereigniß wie Ephorus berechnete.

In seinen Schriften hatte er des Parmenides, Zeno, Anaxagoras, Archelaus, Oenopides und Protagoras erwähnt[6]). Aristoteles nennt ihn einen Genossen (ἑταῖρος) des Leukippus[7]), Andre nennen ihn Schüler desselben. Daß er in persönlichem Verhältniß zum Anaxagoras gestanden[8]), ist sehr zweifelhaft; ebenso, daß er in näherer Beziehung zu Pythagoreern oder gar zu Pythagoras selber gewesen. Seiner ausgedehnten fünfjährigen Reisen erwähnt er in einem unverdächtigen Bruchstück, nicht aber der Ausdehnung derselben auf Indien und Aethyopien, die Spätere ihm beilegen. Auf seine philosophische Theorie scheinen die Reisen ohne erheblichen Einfluß gewesen zu sein und selbst in der geometrischen Beweisführung rühmt er sich die Aegyptier übertroffen zu haben[9]). Von seinen magischen Künsten erzählen nur neuere unzuverlässige Schriftsteller, nach Schriften, die schon Gellius (X, 12) als untergeschoben bezeichnet. Eben so wenig Glauben verdient die Angabe des Posidonius, seine Atomenlehre habe er den Schriften eines Phoenikiers Moschus entlehnt[10]). Auch über seinen Aufenthalt in Athen erfahren wir nichts Zuverlässiges[11]). Andre entweder geradezu verwerfliche oder sehr zweifelhafte Nachrichten über sein Leben übergehen wir. Auch die Angaben über das von ihm erreichte hohe Alter[12]) entbehren fester Anhaltspunkte.

---

5) Diog. l. l.

6) Diog. 34 f. 41 f. Sext. E. Math. VII, 140. 389. Plut. adv. Col. c. 4. 29.

7) Ar. Metaph. I, 4. 985, b, 4.

8) Diog. L. 34 f.

9) Clem. Alex. Strom. I, 857. s. Fragm. philosoph. Graecor. V, 6.

10) s. Strabo XVI, 2. 25. Sext. E. Math. IX, 363.

11) Diog. L. 36 f. Cic. Tusc. 36. fragm. V, 7.

12) Lucret. III, 1039. Denique Democritus post quam matura

An Umfang des Wissens, Beobachtungsgabe und folgerechter Anwendung seiner Principien übertraf er alle früheren griechischen Philosophen, und häufig führt Aristoteles mit unverkennbarer Achtung ihn an. Seine Schriften, die Kallimachus[13]) glossirt und verzeichnet, Thrasylus, wahrscheinlich ohne strenge Ausscheidung des Untergeschobenen in 15 Tetralogien getheilt hatte[14]), erstreckten sich über Grammatik, Ethik, Mathematik und vorzüglich über Physik. Cicero stellt sie in Bezug auf Sprache und Darstellung den platonischen an die Seite und Dionysius von Halikarnaß[15]) zugleich denen des Aristoteles. Wahrscheinlich haben sie sich früher als die Schriften der übrigen älteren griechischen Philosophen verloren, Sextus Empirikus scheint sie noch gelesen zu haben; ob Simplicius, ist sehr zweifelhaft[16]).

2. Die Stellung zu den Eleaten war den Atomikern mit dem Empedokles und Anaxagoras gemein. — Schon Leukippus, überzeugt, die der sinnlichen Wahrnehmung entsprechenden Begriffe (λόγους) von Werden und Vergehen, Mannichfaltigkeit und Bewegung des Seienden retten, d. h. als real nachweisen zu können, erkannte jedoch an daß Vielheit des Seienden, räumliche Sonderung, Verbindung und Trennung desselben Bewegung voraussetze, und glaubte räumliche Sonderung und Bewegung sei ohne leeren Raum undenkbar; denn daß aus dem in Wahrheit Einen nimmer Vieles,

---

vetustas Admonuit memores motus languescere mentis Sponte sua leto caput obvius obtulit ipse. Daß er durch freiwilligen Tod sein Leben geendigt, erzählen auch Andre, jedoch ohne Uebereinstimmung über die näheren Umstände.

13) Suid. s. v. u. vita Callimachi ἐν πίνακι τῶν Δημοκρίτου γλωσσῶν καὶ συνταγμάτων. Stephanus s. v. Τρωϊάς, führt ein Buch des Hegesianax περὶ τῆς τοῦ Δημοκρίτου λέξεως an.

14) Diog. L. 45. Ueber d. Verzeichniß der demokritischen Schriften vgl. außer Mullach, Heimsoeth, Democriti de anima doctrina p. 41 sq. und Schleiermacher in d. Werken III, 3. 193 ff.

15) Ciceron. Orator. c. 20 de Orat. I, 11 de Divinat. II, 64. — Dionys. de Composit. a 24.

16) Papencordt de atomicorum doctrina p. 19.

noch aus dem in Wahrheit Vielen jemals Eins werden könne, gab er dem Zeno zu. Er nahm daher eine ursprüngliche Mannichfaltigkeit eines ganz erfüllten Seienden in der Form wegen ihrer Kleinheit unsichtbarer Körperchen, und leeren Raum, wenngleich ein Nichtseiendes, als Bedingung ihrer Verbindung und Trennung und damit des Werdens und Vergehens und der Veränderungen an. Damit einverstanden [18], behauptete auch Demokrit, von dem Ursprünglichen (τῶν πρώτων) könne nicht eins aus dem andern werden und noch weniger aus dem Nichtseienden [19], so daß Veränderung des Seienden undenkbar sei [20]. Daher also die Annahme einer unendlichen Vielheit des ursprünglich Seienden und des leeren Raumes als Bedingungen wie der Verbindung und Trennung, so der Sonderung je eines von den übrigen [21]. So wie sie aber das Seiende als ein je schlechthin Volles setzten, so das Leere als ein Nichtseiendes [22] und als Heischsatz sprach Demokrit aus, daß das Nichtseiende (Nichts) nicht weniger sein müsse als das Seiende (Ichts) [23]. Doch suchte er auch die Annahme des leeren Raums als Bedingung der Bewegung, der Verdichtung und Verdünnung, und des Wachsthums, zu begründen, indem er vorzüglich darauf sich berief, daß gesetzt das Volle vermöge ein Andres in sich aufzunehmen, unzählig viele Körper in dem selben Raume sich müßten befinden können. Auch führte er die angebliche Erfahrung dafür an, daß ein mit Asche gefülltes Gefäß noch eben so viel Wasser in sich

---

18) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 325, 23. de Caelo III, 4. — 303, 4. Metaph. VII, 13. 1039, 9.

19) Ar. Phys. III, 4. 203, 33. Alex. in Metaph. 260, 24. Bon. und A.

20) Stob. I, 414.

21) Ar. Phys. IV, 6. 213, 31.

22) Ar. l. ll. u. Phys. I, 3. 187, 1. I, 5 pr. Metaph. I, 4. 985, b, 4. IV, 5. 1009, 26.

23) Plut. adv. Colot. c. 4 μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δε τὸ κενόν. Arist. Metaph. I, 4. 985, b, 4 . . . τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν.

aufnehme als das leere[24]), d. h. daß das Wasser in die leeren Zwischenräume der Asche eindringe. Natürlich mußte der leere Raum gleichwie die Menge der Atome als unendlich gesetzt werden und als überall zwischen die Atome sich einschiebend. Unmittelbare Berührung derselben konnte die Atomistik nicht zugeben [25]).

Schon hieraus ergibt sich daß sie das Seiende, d. h. die letzten Bestandtheile der Dinge als untheilbar setzen mußten und Demokrit berief sich dafür auf die Beweisführung des Zeno, der zufolge bei ins Unendliche fortgehender Theilung, keine Größe und damit überhaupt Nichts übrig bleiben würde[26]). So behaupten sie denn daß in Wahrheit nur Atome und leerer Raum seien, alle qualitativen Bestimmtheiten nur der Erscheinung angehörten[27]), und bezeichnen die Atome auch als das solidum (ναστόν), als Formen oder Gestalten (ἰδέαι, σχήματα)[28]), — Bezeichnungen welche die nähern Bestimmungen der Atome schon in sich enthalten, denn untheilbar können sie nur sein, wenn ohne allen leeren Raum[29]),

---

24) Ar. Phys. IV, 6. 213, 34.

25) Ar. de Caelo III, 2. 300, b, 8 u. A. — Arist. ib. I, 7. 275, b, 29. Wenn Aristot. anderwärts Phys. III, 4. 203, 19 de Gen. et Corr. I, 8 von einem συνεχὲς und ἁφὴ der Atome spricht, so möchte ich nicht mit Zeller daraus schließen, daß unsre Atomiker mit jener Lehre es nicht so streng genommen hätten. Gaben sie ja dem Zeno aufs entschiedenste zu daß weder Eins aus Vielem noch Vieles aus Einem werden könne.

26) Arist. de Gener. et Corr. I, 2. 316, 18; die in dieser St. enthaltene Beweisführung betrachtet Zeller (585, 3) mit Recht als der Hauptsache nach dem Demokrit entlehnt. vgl. Phys. I, 3. 187, 1.

27) Democrit. fr. II, 5 νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ θερμόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. fr. 1 νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν κτλ. vgl. Sext. E. Math. VIII, 6.

28) Ar. de Gener. et Corr. I, 8 und d. andren angef. arist. St. Simpl. de Caelo in Schol. 484, 26 ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι. Cic. de Fin. I, 6 corpora individua propter soliditatem Stob. Ecl. 364 (fr. II, 30) τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τά τε μεστὰ καὶ τὸ κενόν.

29) Arist. ll. ll. Plut. adv. Col. c. 8 u. A.

den Grund der Theilung und Mannichfaltigkeit; eben darum können sie auch keine Veränderung erleiden und sind an sich qualitätslos[30]), sofern sie schlechthin einartig sind[31]); und nur so sollen sie auf einander wirken können: Verschiedenheiten läßt nur ihre Räumlichkeit zu, und diese sind Verschiedenheiten der Form und der Größe; und in Folge letzterer, der Schwere; doch soll ihre Größe das Maß der sinnlichen Wahrnehmbarkeit nicht erreichen[32]). Der Unterschiede der Gestalt nehmen sie als Grund der unendlichen Verschiedenheit der Dinge und ihrer Veränderungen, unendlich viele an[33]), und der Verschiedenheit der Größe sollen Verschiedenheit der Schwere entsprechen[33]); die Schwere der Sinnengegenstände dagegen nicht von der Größe derselben sondern von den mehr oder weniger in ihnen enthaltenen leeren Zwischenräumen abhängig sein[34]).

3. Entstehn und Vergehn führten die Atomiker auf Bildung von Komplexionen und ihre Auflösung; Veränderung der Dinge theils anf Wechsel der Lage, der Ordnung und der scheinbaren Berührung, theils auf theilweisen Zugang und Abgang der Atome zurück; auf letztere zunächst Wachsthum und Abnahme[35]);

---

30) Theophr. de Sensu 49. Sext. E. adv. Math. VIII, 6. *πάσης αἰσθητῆς ποιότησος ἔρημον ἐχούσων φύσιν.* vgl. Anm. 28.

31) Ar. Phys. III, 4. 203, 33 (*τὸ κοινὸν σῶμα*). Phys. I, 2. 184, b, 21 (*τὸ γένος ἕν*). Theophr. de Sensu 60.

32) Arist. de Gener. et Corr. I, 7. 323, b, 10. I, 8. 325, 30. Democrit. fr. 1. Die Sonnenstäubchen (Ar. de anima I, 2. 404, 1) sind wohl nicht mit Zeller (591, 1) als Atome zu fassen, sondern nur als Bild oder Versinnlichungsweise derselben.

33) Ar. de Gener. et Corr. I, 2. 315, b, 11 *τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.* vgl. c. 1. 314, 21. c. 8. 325, 29. de Caelo III, 4. 303, 11.

34) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 326, 9. de Caelo IV, 2. 308, b, 35. Theophr. de Sensu c. 61.

35) de Gener. et Corr. I, 2. 315, b, 6 *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα, τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν, ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει* (de Caelo III, 4, 303, 7 *συμ-*

die Einwirkung der Dinge, auf Druck und Stoß, die auch auf das Entfernte vermittelst der Ausflüsse der Dinge wirken sollen. Sinnreich erklärt Demokrit nach dieser Voraussetzung die Wirkung des Magnets auf das Eisen[36]). Indem die Ausflüsse des Magnets in das Eisen eindringen, nimmt er an, drängten sie Theile dieses heraus, die dann dem Magnet zustrebten und das übrige Eisen nach sich zögen; der Magnet bewege sich nicht dem Eisen zu, weil dieses keine entsprechende Poren für die Aufnahme der Ausflüsse desselben habe.

Unter den Eigenschaften der Dinge, deren wir inne werden, unterscheidet Demokrit solche die auf Form und Schwere der Atome, ferner auf Leichtigkeit und Härte der daraus sich bildenden Komplexionen beruhend, ihnen als solchen eigenthümlich seien, und solche die ihre Eigenthümlichkeit erst in der sinnlichen Wahrnehmung erhielten, daher von verschiedenen Individuen in verschiedener Weise aufgefaßt würden[37]). Schwere und Härte der Dinge sollen durch das Verhältniß der Atome zu den leeren Zwischenräumen, letztere außerdem durch die Vertheilung dieser bedingt werden[38]); Wärme, Geschmack von der Form der Atome, die Farbe außerdem von der

---

πλοκῇ καὶ περιπλέξει) γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν vgl. I, 8. 325, 32 ..ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἀπτόμενα .. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν. vgl. Phys. VIII, 9, 265, b, 24. — Metaph. I, 4, 985, 15 διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ ὂν ῥυσμῷ, καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ. μόνον τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. κτλ. vgl. Phys. I, 5 de Gener. et Corr. I, 1. 314, 21. Stob. Ecl. 364 (fr. II, 30) τά τε συγκρίματα κεχρῶσθαι διαταγῇ τε καὶ ῥυσμῷ καὶ προτροπῇ. vgl. Anm. 37.

36) Alex. Aphrod. Quaest. nat. II, 23. Diog. IX, 47 erwähnt einer eigenen Schrift des Demokrit über den Magnet.

37) Theophrast. de Sensu 63. 64 (fr. II, 25). Auf letztere (die sekondären) Eigenschaften sind wohl zunächst, jedoch nicht ausschließlich die W. des Demokrit b. Sext. E. Math. VII, 136 fr. II, 1 zu beziehn: ἡμέες δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγήν, καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.

38) Simpl. in Ar. Categor. Schol. 74, 34. Theophrast. a. a. O. 62.

besonderen Wendung (τροπή)[39]) derselben; also auch diese einen objektiven Grund haben, jedoch nach Verschiedenheit der sie wahrnehmenden Organe auf Verschiedene verschieden wirken. Nur in Beziehung auf Farbe und Geschmack war Demokrits Erklärung ins Einzelne gegangen[40]). Die Elemente, deren Vierheit die Atomiker von Empedokles angenommen zu haben scheinen, ohne besonderes Gewicht darauf zu legen, mußten sie gleichfalls auf Komplexionen der Atome mit dem Leeren zurückführen, hatten jedoch nur das Feuer, als das vorzugsweise bewegende und belebende Element, in nähere Erwägung gezogen und es aus kleinen runden Atomen, die andren Elemente dagegen aus verschiedenartigen abgeleitet[41]).

4. Woher aber die zur Bildung und Auflösung der Komplexionen und zum Wechsel innerhalb derselben erforderliche Bewegung? Sie ist, sagte schon Leukippus, die nothwendige Folge des Seins der Atome im unendlichen leeren Raume[42]), — ohne Zweifel nach der Voraussetzung daß diese kraft ihrer Schwere in ihnen nicht ruhen könnten. Sie ist daher ewig und eben darum, fügte Demokrit hinzu, wie das Anfangs- und Endlose nicht weiter zu begründen[43]). Daß diese Ableitung nicht ausreichte, kann man Aristoteles zugeben, nicht aber daß sie auf den Zufall zurückgeführt werde. Was Aristoteles zur Bezeichnung des Mangels an Begründung anführt, betrachten Andre als den von Demokrit angegebenen Grund der Bewegung[44]). Er behauptete vielmehr, Alles geschehe nach Grund und Nothwendigkeit und daß die Menschen

---

39) Theophr. de Caus. plant. VI, 2, 3. — Ar. de Gener. et Corr. I, 2. 316, 1.

40) Theophr. l. l. 64—82. Arist. de Sens. 4. 442, b, 10.

41) Ar. de Caelo III, 4. 303, 12. 28. c. 8. 306, b, 32. vgl. c. 7 pr. de Anima I, 2. 405, 8. c. 3. 406, b, 20. de Gener. et Corr. I, 8. 326, 3. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 19. Theophr. de Sensu 75.

42) Ar. Metaph. XII, 6. 1071, b, 31. 1072, 6. vgl. de Caelo III, 2. 300, b, 8. Theophr. de Sensu 71.

43) Cic. de Finib. I, 6. — Ar. Phys. VIII, 1 extrem. vgl. p. 251, 16. de Generat. Animal. II, 6. 742, b, 20. Metaph. I, 4 extr.

44) Ar. Phys. II, 4. 196, 24. — Cic. de Fin. I, 6 u. A.

das Trugbild des Zufalls nur als Deckmantel ihrer eignen Rathlosigkeit ersonnen hätten[45]. Nur konnten die Atomiker lediglich die Nothwendigkeit der Abfolge und Wirkung, keine Zweckursächlichkeit anerkennen[46], auch sicher nicht Freiheit der Selbstbestimmung[47].

5. Die Abweichung der Atome von der durch ihre Schwere bedingten geraden Linie und die Bewegung nach Oben leitet Demokrit aus dem Druck ab, durch welchen die leichteren Atome emporgetragen würden[48]. Ungleich an Größe und Gewicht, daher in ungleicher Geschwindigkeit, sollen die Atome auf einander treffen und daraus eine die ganze Masse ergreifende Kreis- oder Wirbelbewegung sich erzeugen[49] und in ihr das an Schwere und Gestalt Gleiche mit Gleichem zusammentreffen, da Gleiches mit Gleichem sich einige, wie Demokrit ausführlich durch Thatsachen zu bewähren suchte[50]. Komplexionen, meint er, bildeten sich dann, indem die Atome vermittelst der Kreisbewegung sich an einander häkelten und gegenseitig hemmten[51], aus den Komplexionen aber Welten, und zwar unendlich viele, je eine vermittelst einer durch die nach

---

45) fragm. II, 41 *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης* I, 14 *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. κτλ.*

46) Ar. de Generat. animal. V, 8. 789, b, 2. vgl. Phys. IV, 2. 195, b, 36 de Respirat. 4. 472, 1. Cic. de Fat. 10. 17. u. A.

47) Oenomaus b. Theodoret. Cur. gr. affect. VI, 15, 8. 11.

48) Theophr. de Sensu 71. — Simpl. in Ar. de Caelo. Schol. 510, b, 30. 517, b, 20. vgl. Zeller S. 602 f.

49) fr. II, 6 *δίνη ἀπὸ παντὸς ἀποκρίνεσθαι παντοίων εἰδέων.* vgl. Lucret. II, 225. Plut. placit. I, 4. Diog. 31. Nach Hippolyt c. 7 lehrte schon Leukippus so. vgl. Zeller 604 f. — Die nach Oben gehende Bewegung bezeichnete Dem. als *σοῦς.*

50) fr. II, 2 (bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 116 f.) *καὶ γὰρ ζῷα ὁμογενέσι ζῴοισι ξυναγελάζεται ... ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀψύχων, κατάπερ ὁρῆν πάρεστι ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων κτλ.*

51) Ar. de Caelo III, 4 *περιπλεκόμενα.* vgl. Simpl. in Schol. 488, 26. 514, 12 *τὴν δὲ συμπλοκὴν Ἀβδηρῖται ἐπάλλαξιν ἐκάλουν.*

Oben getriebenen Atome zusammentretenden feinen Haut umschlossen. — Aus den zur Mitte sich niedersenkenden Atomen soll dann in unsrer Welt die Erde, aus den emporsteigenden der Himmel, Feuer und Luft hervorgegangen sein, aus welchem wiederum dichtere Massen sich ausgeschieden hätten, anfangs in schlammartigem Zustande, allmählig ausgetrocknet und durch die schnelle Bewegung in Gluth gesetzt, zu Sternen geworden seien [52]).

6. In seinen die organische Natur betreffenden Erklärungsversuchen hatte Demokrit zwar Pflanzen und Thiere nicht außer Acht gelassen [53]), vorzüglich jedoch auf den Bau und die Seelenthätigkeiten des Menschen sein Augenmerk gerichtet und in einem eignen Buche von der Natur des Menschen sie erörtert, aus welchem, wie Backhuizen van den Brink [54]) nachgewiesen, Bruchstücke in dem pseudodemokratischen Briefe an Hippokrates sich erhalten haben. Demokrit zieht die Organe in Beziehung auf ihre Funktionen in Erwägung, bewundert die Geeignetheit jener für diese und führt sie auf die werkthätige Natur zurück [55]), ohne diese jedoch als nach Zwecken wirkend anzuerkennen und ohne einen höheren Erklärungsgrund als den der materiellen Principe zuzulassen. Die Seele als das belebende Prinzip soll aus den beweglichsten glatten, runden und feinen Atomen, d. h. aus Feueratomen bestehn, weil solche Formen Alles am meisten zu durchdringen vermöchten; und durch den ganzen Körper verbreitet sollen sie diesen bewegen und aus den gleichartigen Atomen des Umgebenden durch Einathmen stets sich ergänzen [56]), nach der Voraussetzung daß zwischen je zwei an-

---

52) S. d. Belegstellen bei Zeller 608 ff.

53) Das hierher Gehörige bei Mullach, fr. III, 1 sqq. Auch Mancherlei über Ackerbau wird aus ihm berichtet, ib. VI, 1 sqq.

54) Diog. IX, 46 *περὶ ἀνθρώπου φύσιος.* — Backhuizen im Philologus VIII, 414 ff.

55) bei Backhuizen 26 *εὔνητο ἀπὸ φλεβέων τε καὶ νεύρων πλέγμα . . . φύσιος ὑπὸ δεδημιούργηται.*

56) Ar. de Anima I, 2. 404, 1 *ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα... ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαι-*

dren ein Seelenatom sich eingeschlossen finde[57]). Die besonderen Seelenfunktionen aber, nimmt er an, hätten in besonderen Organen ihren Sitz, die Begierde in der Leber, der Zorn im Herzen, das Denken, die allerschnellste an die feinsten Feueratome geheftete Bewegung, im Gehirn[58]); durch das Einathmen würden dann immer neue Feueratome der Seele zugeführt, theils zum Ersatz der ausscheidenden, theils um durch die auf die Weise bewirkte Gegenströmung das übermäßige Entweichen der Seelenatome zu hindern. Es erfolge daher der Tod wenn alle Seelenatome durch Aufhören des Athmens entwichen, wenn nur wenige der Schlaf, wenn einige nachblieben der Scheintod[59]). Daß Demokrit sich gerühmt habe Todte ins Leben zurückrufen zu können, berichten nur neuere Schriftsteller und aus unlauterer Quelle. Wiewohl er aber das Seelenwesen nur für ein aus feineren Atomen zusammengefügtes körperliches halten konnte, stand er nicht an das höhere menschliche Seelenleben dem niederen, dem Gefäße (*σκῆνος*) desselben anhaftenden, unbedingt vorzuziehn. Doch sollen die Seelenatome durch die Welt vertheilt sein und nicht blos in den Pflanzen ihrer sich finden, sondern selbst im Leichnam noch ein kleiner Rest derselben vorhanden sein[61]), und dieses durch die Welt vertheilte Seelische

---

ροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμούς, καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά... *διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· κτλ.* vgl. ib. 405, 9 . . *φυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὶ καὶ νοῦν.* c. 3. 406, b, 15. c. 4. 409, 11. c. 5. 409, b, 8 u. A.

57) Lucret. III, 370.

58) vgl. Backhuizen 6. 15. 17.

59) Ar. de Anim. I, 2 (56). de Respir. 4. Procul. in X. libr. Platonis de Rep. bei Wyttenbach in Plutarch II, 1. 201.

60) fragm. I, 6 *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.* vgl. fr. 22. 80. 127—29.

61) Arist. de Respir. c. 4. Theophr. de Sensu 53. — Plut. Quaest. natur. c. 1. Arist. de Plant. c. 1. 815, b, 16. — Plut. Plac. IV, 41, 4. vgl. Cic. Tusc. I, 34.

scheint er als das Göttliche bezeichnet zu haben[62]), ohne jedoch einen weltordnenden Geist, oder auch nur eine Weltseele anzunehmen.

7. Die sinnlichen Empfindungen gleichwie die Gedanken mußte Demokrit auf organische Funktionen zurückführen, d. h. auf Veränderungen[63]), und zwar erstere auf durch äußere Eindrücke hervorgerufene Veränderungen, und die Eindrücke auf mittelbare oder unmittelbare Berührungen[64]). Ausflüsse der Dinge sollen nämlich in den Körper eindringen und durch denselben sich verbreitend Empfindungen und Vorstellungen hervorrufen, hinreichende Stärke des Eindrucks und Empfänglichkeit des Organs für die Aufnahme der ihm entsprechenden Art der Ausflüsse, d. h. Gleichartigkeit vorausgesetzt[65]); denn wie nur Gleichartiges auf Gleichartiges soll wirken können, so auch der Sinn nur von Gleichartigem afficirt werden[66]). Ausführlich hatte er nur vom Gesichts- und Gehörsinn gehandelt. Die von den sichtbaren Gegenständen sich ablösenden und ihre Gestalt beibehaltenden Ausflüsse sollen als in der Luft abgedrückte Bilder[68]) im Auge sich abspiegeln und von da durch den Körper verbreitet, Anschauungen hervorrufen[69]), die

62) Cic. de nat. Deor. I, 12 tum scientiam intelligentiamque nostram (in Deorum numero refert). I, 43 tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, Deos esse dicit.

63) *ἀλλοιώσεις* Arist. Methaph. IV, 5. 1009, b, 12. Theophr. de Sensu 49 *ἑτεροιώσεις* Stob. Ecl. II

64) Arist. de Sensu c. 4. 442, 29 .. *πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.*

65) Theophr. de Sensu 54. 57—55. 63.

66) Theophr. 50 *ὁμοιοσχημονεῖν τοῖς ἀντιτυπουμένοις.* vgl. ob. Anmerk. 50.

67) Theoph. l. l. 49. 57.

68) *εἴδωλα*, worüber ein Buch des Theophrast angeführt wird (Diog. L. 47). vgl. Cic. de Fin. I, 6. Er soll sie auch *δείκελα* genannt haben, Etymol. M. s. v.

69) Arist. de Sensu c. 2. 438, 5 *τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν κτλ.* Theophr. de Sensu 50 .. *τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι κτλ.*

von tönenden Körpern ausgehenden Ausflüsse die Luft in Bewegung setzen, zum Ohre dringen [70]).

Wie aber vermöchten wir durch sinnliche Wahrnehmung zu dem Grunde der Dinge, dem wahrhaft Seienden, den Atomen und dem leeren Raume, vorzudringen? Demokrit konnte die Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung und ihrer Abhängigkeit von der besonderen Organisation der Wahrnehmenden und ihrer Stimmungen nicht außer Acht lassen [71]). Er gestand in dieser Beziehung entweder Nichts sei wahr oder das Wahre uns verborgen; daß Jedem seine Meinung aus dem Zuströmen der ihm je zufließenden Bilder sich ergebe und die Wahrheit in der Tiefe verborgen sei [72]). Daß er dennoch keineswegs an der Erreichbarkeit der Wahrheit skeptisch verzweifelte, wie die Pyrrhonier behaupteten, dafür zeugt nicht nur die Sorgfalt mit der er die Atomistik systematisch durchgeführt hat, sondern bestimmter noch daß indem er zwei Gestalten des Dafürhaltens unterscheidet, er die durch die Sinne vermittelte als dunkel, die darüber hinausreichende als lauter bezeichnet und augenscheinlich sich getröstet durch letztere die Wahrheit erreichen zu können [73]). Ganz wohl konnte er daher, wie Diotimus es, wenngleich nicht mit den Worten des Abderiten ausdrückt, den Gedanken für das Kriterium der Untersuchung und doch zugleich die Erscheinung für das Kriterium des Ergreifens dessen halten was den Sinnen verborgen sei [74]). Auch bestritt er

---

70) Theoph. ib. 56.

71) Arist. Metaph. IV, 5. 1009, 38. Plat. adv. Col. c. 4. Sext. E. Hypot. I, 213.

72) Sext. Math. VII, 135 ff. (fr. II, 1) .. *ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται (ὁ ἄνθρωπος) .. ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις .. ἐτεῇ .. οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ ξυνίεμεν.* vgl. Arist. a. a. O. Cic. Acad. II, 10. Diog. L. 72. Sext. E. Math. VIII, 327.

73) fr. II, 1. *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη ταύτης.*

74) Sext. E. VII, 140.

ausdrücklich den Subjektivismus des Protagoras [75]). Von der einen Seite betrachtete er also die sinnliche Wahrnehmung als Grundlage des Wissens, von der andren Seite sollte erst durch den Gedanken dieses aus jener gewonnen werden. Wie aber unterschied er das Denken von der sinnlichen Wahrnehmung? einen specifischen Unterschied konnte er in Folge seiner Principien nicht zulassen, und daß er ihn nicht angenommen, bezeugen auch Aristoteles und Theophrast ausdrücklich [76]). Nach der Angabe des letzteren sollte das Denken aus dem symmetrischen Verhältniß der Seele zu den (von Außen mitgetheilten) Bewegungen, also aus bestimmten Mischungsverhältnissen des Körpers sich ergeben [77]). Näher scheint Demokrit darüber sich nicht erklärt zu haben.

8. Den Vorzug des Denkens vor der Sinnlichkeit, wie wenig er ihn auch näher zu begründen vermochte, hielt er namentlich in seinen Bestimmungen über das sittliche Handeln fest. Denn wenngleich er Lust und Unlust für die Grenzbestimmungen des Zuträglichen und Unzuträglichen hielt [78]) und innere Befriedigung für das Schönste im menschlichen Leben [79]), so fügt er doch hinzu daß sie

---

75) Plut. adv. Col. c. 4.

76) Ar. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 *διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.* Demokrit wird hier mit Andren zusammengefaßt. de Anim. I, 2. 404, 27 *ἁπλῶς ταὐτὸν (λέγει) ψυχὴν καὶ νοῦν.* vgl. p. 405, 9. III, 3. 427. Theophr. de Sensu 49. 72 u. A.

77) Theophr. l. l. 58 *περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν. κτλ.* fr. I, 20 .. *αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινεόμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶ οὔτε εὔθυμοι.*

78) fragm. I, 8 *οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* vgl. fr. 9. Nach Diotimus bei Sext. Emp. Math. VII, 140 *αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς (κριτήρια) τὰ πάθη.*

79) fr. I, 2 *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖσι θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιέοιτο.*

nur erreicht werde, wenn man nicht am Vergänglichen sich freue, bezeichnet die Güter der Seele als die göttlichen, die des Körpers als die menschlichen, und will nur die Lust am Schönen, am Geradsinn und an der Durchbildung als begehrenswerth gelten lassen [80]), kraft dessen der Mensch seine Lust aus sich selber schöpfe [81]) und die wahre innere Befriedigung und Harmonie, das wahre Wohlsein erreiche, das auch als Gleichmuth sich bewähren soll; denn nur wenn wir nicht aus Furcht, sondern um der Pflicht willen uns der Sünden enthalten, durch Maßhalten im Genuß und Symmetrie des Lebens, soll wahre Befriedigung uns zu Theil [84]) werden. Er fordert daher Maßhalten, Reinheit in That und Gesinnung, preist als höchste Gabe der Götter [85]) richtig zu denken, zu handeln und zu re-

80) fragm. I, 6. 3. 4. 5 *οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.* vgl. 16. 17.

81) fr. 7 *κατὰ Δημόκριτον, αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν.* Dazu aber bedarf es der Selbstbeherrschung, fr. 75—77. 82. 95. 247, und der Scham vor sich selber (Selbstachtung) fr. 98. 100—102.

82) Cic. de Fin. V, 29. Diog. L. 45. Theodor. cur. gr. aff. XI, 6 al. *εὐθυμεῖσθαι* (ob. 77). Stob. Ecl. II, 7. 76 .. *ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δὲ εὐθυμίην καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίην, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταραξίην καλεῖ* (fr. I, 1). vgl. fr. 92. fr. 20 (ob. 77) vgl. fr. 48. fr. 81 *σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων, τιμιωτάτη ἐοῦσα.* fr. 111 *δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη κτλ.* fr. 206 *εὐεστώ.*

83) fr. 117 *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* vgl. 160. 435. — fr. 171 *δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐκ τῶν πρήσσει μόνον ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν βούλεται.* vgl. fr. 109.

84) fr. 20 *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ.* vgl. fr. 92. fr. 21. 24. 25. 37. 41.

85) Anm. 83. vgl. fr. 106 (nicht *ἀγαθοφανέες*). fr. 116 *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.* fr. 16 *ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖσι τῆς ψυχῆς κέρδεσι· οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖσι τῆς σοφίης.* fr. 141 *πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.* vgl. 140. Die richtige Einsicht, von der er glaubte daß sie durch den Beinamen des Pallas *τριτογένεια* angedeutet werde, soll das *εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς* und *ὀρθῶς πράττειν* umfassen. Eustath. in Iliad. VIII, 8. Schol. in Il. VIII, 39. Bekk. u. A. vgl. Diog. 46.

den, hält die Unwissenheit für den Grund der größeren Sünden (85), nennt die gute Staatsführung die größte Auferbauung (ὄρθωσις), in der Alles begriffen sei, wenngleich der Weise überall sein Vaterland finden soll[86]. Selbst seine Abneigung gegen die Ehe hat einen ethischen Grund[87]. Doch hat er seine sittlichen Bestimmungen weder aus den Principien seiner Physik abzuleiten, noch sie systematisch zu verknüpfen unternommen; sie zeigen nur wie seine Theorie lediglich aus wissenschaftlichem Interesse hervorgegangen ist, ohne die Reinheit seines sittlichen Bewußtseins zu trüben.

9. Strenger scheint er sich in der Götterlehre an die Principien seiner Physik gehalten zu haben. Eine irgendwie die Welt gestaltende und über sie waltende Gottheit konnte er ihnen zufolge nicht anerkennen. Wenn er vom Göttlichen redet, so konnte er nur die durch das Sein der Atome, den leeren Raum, die Bewegung und ihre Gesetze mit Nothwendigkeit bedingte Weltordnung darunter verstehn (ob. Anm. 56), oder auch die höchste Erscheinung in ihr, die des Seelischen und des Denkens (60. 62). In letzterer Beziehung redete er auch wohl von der göttlichen Begeisterung des Dichters[88]. Ebenso wenig aber durfte er die Götter des Volksglaubens schlechthin verwerfen; er mußte diesen Glauben als Thatsache anerkennen und zu erklären suchen. Ursprünglich, meint er, lägen ihm gewisse physische oder moralische Begriffe zu Grunde, welche die Menschen durch außerordentliche Naturerscheinungen oder Ereignisse veranlaßt, vergöttlicht hätten; so habe man die obere Luft oder den Aether als Zeus, d. h. als das Alles wissende, gebende und nehmende gefaßt und verehrt[89]. Doch gab er zu daß dem Götterglauben auch gewisse in der Luft erscheinende, menschenähnliche, wiewohl dem Menschen überlegene Wesen zu Grunde liegen möchten, die minder vergänglich als der Mensch, sich ihm darstellten und je nach ihrer wohlthätigen oder

---

86) fr. 212. vgl. 197. 215. vgl. 114. 191. 94. 197. 199. 205. 213—225.

87) fr. 50.

88) Cic. Divin. I, 37. Dio Chrysost. orat. 53 pr.

89) Sext. E. Math. IX. 24. — Clem. Cohort. 45, b u. A.

verderblichen Natur auf ihn einzuwirken vermöchten[90]), ja vorbedeutende Träume veranlaßten, die nur nicht immer zuverlässig, weil die entsprechenden Bilder oft schwach und je nach Beschaffenheit der Luft größeren oder minderen Veränderungen ausgesetzt seien[91]). Auch die Wirkung des bösen Auges und Wahrsagung aus den Eingeweiden der Opferthiere verwarf er nicht[92]).

10. Daß die Atomiker nicht den Sophisten zuzuzählen sind, wie Ritter nach Schleiermacher annahm, ergibt sich am entschiedensten daraus, daß sie ohne äußere Zwecke und mit entschiedener Aufrechthaltung der Anforderungen des sittlichen Bewußtseins, aus reiner Liebe zur Wahrheit zu ihrer Theorie gelangt waren und den in der Reihe der philosophischen Entwickelungen, fast kann man sagen, nothwendigen Versuch gemacht hatten, mit Beseitigung alles Dualismus und von der einfachsten Voraussetzung aus, die Realität der Welt der Erscheinungen als vereinbar mit der Anerkennung der Unveränderlichkeit des ihm zu Grunde liegenden ewigen Seins nachzuweisen.

Daß schon Melissus Leukippus' Atomistik berücksichtigt habe, ist eine bloße Möglichkeit; er konnte auch durch Empedokles' Theorie veranlaßt werden, die Undenkbarkeit der Bewegung aus der Undenkbarkeit von Poren, wenn als leere Zwischenräume gefaßt, zu beweisen und ebenso die Annahme einer Theilung der Körper zu bestreiten, die blos durch Berührung in Beziehung zu einander treten sollten. Sicher dagegen daß schon Leukippus die Schlußfolgerungen Zeno's berücksichtigt hatte. Zugeben aber kann ich nicht daß alle Bestimmungen der atomistischen Physik, wodurch sie mit der eleatischen Lehre in Widerspruch trete, in der Richtung lägen, welche Heraklit eröffnet habe; denn was ihm, im Unterschiede von den älteren jonischen Physiologen, eigenthümlich ist, die Lehre von der

---

90) Sext. l. l. 19. 42. Cic. de Nat. D. I, 12. 43. Plut. Aemil. c. 1 u. A.

91) Plut. Quaest. conviv. VIII, 10, 2.

92) Plut. l. l. V, 7, 6. Cic. de Divin. I, 57.

ewigen stetigen Bewegung, mit Beseitigung alles beharrlichen Seins, ist unvereinbar mit den Sätzen, welche die Atomiker, gleichwie Empedokles und Anaxagoras, dem Parmenides zugaben. Erkannten sie auch Ewigkeit der Bewegung an, so doch als blos nothwendige Folge vom Sein der Atome im unendlichen leeren Raume; Raum und Räumlichkeit war ihnen das an sich Seiende, die Bewegung ein daraus abgeleitetes Seiendes: dem Heraklit gerade umgekehrt die Bewegung das an sich Seiende und alles Stoffartige nur Erscheinung innerhalb derselben und durch dieselbe. Daß sie, und vorzüglich Demokrit, von Heraklits Buch oder Lehre Kenntniß hatten und in einzelnen Erklärungen der Erscheinungen mit ihm übereinstimmten, soll darum nicht in Abrede gestellt werden, wohl aber ihre Abhängigkeit von ihm rücksichtlich der Grund- und Angelbegriffe ihrer Theorie. Ob Leukippus Empedokles' Lehre gekannt habe oder umgekehrt, Emp. die Lehre Leukipp., lasse auch ich unentschieden; wahrscheinlicher jedoch ersteres als letzteres, und keinem Zweifel unterworfen daß Demokrit in mehreren Punkten auf Empedokles zurückging [93]). Daß die Theorie des letzteren der des Anaxagoras voranging, ist wohl unzweifelhaft, aber ob auch dieser die der Atomiker? gewiß nicht in der Form, in welcher Demokrit sie ausbildete, und in der des Leukippus nur, wenn die anaxagorische Bestreitung des leeren Raums und Nachweisung der Einheit der Welt nothwendig als Bestreitung der entgegengesetzten Annahme des Leukippus betrachtet werden müßte. Möglich jedoch daß wenigstens erstere gegen Empedokles' Voraussetzung von Poren oder gegen die Pythagoreer gerichtet war; und letztere scheint überhaupt nur Folgerung aus der Lehre vom einigen Geist, ohne polemische Absicht, zu sein. Dagegen verräth die ausdrückliche Bestreitung der Zweckursächlichkeit Rückblick auf den anaxagorischen Geist; jedoch ist ungewiß, ob sie bereits mit solcher Bestimmtheit bei'm Leukippus sich fand. Sehr begreiflich auch wie die noch so unvollkommen durchgeführte anaxagorische Lehre vom Geist den Versuch wenn nicht ursprünglich hervorrufen, so doch neu beleben

93) vgl. Zeller I, 708 f.

konnte, seiner zu entrathen und alle Erscheinungen auf physische Ursachen zurückzuführen. Auf jeden Fall rechtfertigt sich die Stellung die hier den Atomikern angewiesen ward; möchte auch Leukippus dem Anaxagoras vorangegangen sein, so doch, wie vollkommen fest steht, dieser um ein Beträchtliches dem Demokrit, und dem verdankt die Atomistik erst ihre wissenschaftliche Durchbildung. Jedoch auch in so fern rechtfertigt sich diese Anordnung, in wie fern die mit Empedokles beginnende mechanische Erklärungsweise, welche von Anaxagoras mehr umgangen als beseitigt war, mit der Atomistik ihr Endziel erreichte.

Schüler Demokrits wird Nessus genannt, für uns ein bloßer Name; Schüler des Nessus oder auch Demokrits selber, Metrodorus aus Chios, der von der sinnlichen Unerkennbarkeit des Seins der Dinge auf Ohnmöglichkeit all und jeder Erkenntniß, selbst der des Nichtwissens schloß [94]. Diese aus der Atomistik hervorgegangene Skepsis scheint durch Metrodors Schüler, Anaxarchus auf Pyrrho übergegangen zu sein. Ob auch Metrodors Schüler Nausiphanes, der Lehrer des Epikur, dieser skeptischen Richtung der Atomistik sich angeschlossen habe, ist ungewiß.

Anhang.

Nachträglich erwähnen wir noch eines oder zweier gleichwie Demokrits Atomistik, schon dem sokratischen Zeitalter angehörigen Versuche, ohne Beachtung der eleatischen Forderung, ein schlechthin unveränderlich Seiendes vorauszusetzen, vom Standpunkte des Empedokles und Anaxagoras zu dem der alten Jonier zurückzukehren und die Welt der Dinge aus einem, jedoch durch Inwesenheit des Geistes beseelten Urstoff abzuleiten. Denn daß Diogenes von Apollonia [1]) in Kreta, den Simplicius, aller Wahrscheinlichkeit

---

94) Diog. L. IX, 58. Simpl. in Phys. 7 u. A.

1) Schleiermacher über Diogenes von Apollonia v. J. 1811, wieder abgedruckt in s. sämmtlichen Werken III, 2, 149. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates 1830. Mullach, fragm. ph. Graec. I, 254.

nach auf Zeugniß des Theophrast, den jüngsten der Physiker nennt [2]), später, nicht früher, wie Schleiermacher annahm, als Anaxagoras geschrieben hatte, ergibt sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit aus Sprache und Haltung seines Buches, wie sie in den Bruchstücken desselben nachweislich. So fordert schon der Anfang des Buches für jede Rede einen unabweislichen Anfang (Princip) und einfache und würdige Auslegung (Ausführung). Dann aber sucht es ausführlich zu zeigen daß alle Dinge von Demselben abgewandelt würden und Dasselbe seien [3]), — was die früheren Physiologen, so lange als die Eleaten ihre Forderung eines unveränderlich Seienden noch nicht geltend gemacht und Empedokles und Anaxagoras dasselbe in einer ursprünglichen Mehrheit des Seienden nachzuweisen noch nicht versucht hatten, als selbstverständlich, stillschweigend voraussetzten. Ferner schloß er [4]): nicht Alles könne so nach Maß vertheilt und auf das schönste geordnet sein, wäre das Princip der Erkenntniß nicht theilhaft, und suchte dann zu zeigen [5]) daß das ewige, unvergängliche, unendliche und gewaltige, an Wissen reiche Wesen, woraus Alles bestehe, die Luft sei, welche in allen athmenden Wesen Leben und Denken wirke und Alles durchdringe und ordne. Ihre belebende Kraft zeige sich schon in der luft-

---

2) Simpl. in Physica f. 6. vgl. Zeller S. 202, 2.

3) fr. 2 *ἐμοὶ δὲ δοκέει, τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν, πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τουτέων τι ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσεϊ καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδ' ἂν οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοισι ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησε τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (εἶναι?). κτλ.* vgl. fr. 6 u. Arist. de Gener. et Corr. I, 6. 322, b, 12.

4) fr. 4 *οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρεος καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρης καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

5) ib. 5 *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημήϊα· ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖσι καὶ*

artigen Natur des Saamens [6]). Die Geflissentlichkeit, mit der Diogenes die Erkenntniß als der Luft einwohnend nachzuweisen sucht [7]), deutet schon auf eine sie dem Stoffe entgegensetzende Annahme, d. h. auf die des Anaxagoras. Die Seele hielt Diogenes für warme Luft [8]), wodurch die irrige Angabe veranlaßt sein mag, sein Princip sei das von Aristoteles erwähnte Mittelding zwischen Luft und Feuer gewesen [9]). In der Ableitung der Welt der Dinge aus seinem Princip geht er auf die altjonische Lehre von Verdichtung und Verflüchtigung des Urstoffs zurück, so daß er sein Urwesen nur in Vergleich mit den Körpern der Welt der Erscheinungen als das feintheiligste und feinste [10]) bezeichnen konnte. Für die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen sieht er in den unendlichen Art- und Gradverschiedenheiten der Luft, rücksichtlich der Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, leichteren und schwereren Beweglichkeit u. s. w., einen zureichenden Grund [11]). In seiner

---

ψυχή ἐστι καὶ νόησις ... καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει. vgl. fr. 3 u. 5.

6) Simplic., aller Wahrscheinlichkeit nach, nach Theophrast, l. l.

7) fr. 6 *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν ... καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου.* Er bezeichnete dieses sein Urwesen auch als die Gottheit, Theophr. de Sensu 39. 42. vgl. Cic. de Nat. Deor. I, 12.

8) ib. *καὶ ἁπάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστι, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμέν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος.*

9) s. d. Widerlegung b. Schleiermacher S. 155.

10) Theophr. bei Simplicius l. l. Plut. b. Euseb. Pr. evang. I, 8, 22 u. A. — Arist. de Anima I, 2. 405, 21.

11) fr. 6 . . *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσίν· ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος, καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος, καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι.*

Kosmologie schließt er sich großentheils dem Anaxagoras an [12]), scheint aber in ohngleich weiterem Umfange, und sorgfältiger die Erscheinungen, besonders des organischen Gebiets, beachtet zu haben, die er gleich wie die im Anorganischen, auf Verschiedenheit der Beschaffenheit, Bewegung und Einwirkung der Luft zurückzuführen versuchte. Daß er einer späteren Zeit angehörte, ergibt sich auch aus seiner Beschreibung des Adersystems, die ausführlich wiederzugeben Aristoteles der Mühe werth geachtet hat [13]).

2. Spuren eines solchen Rückgangs späterer Physiologen auf die früheren jonischen finden sich, wenngleich nicht so deutlich, in den dürftigen Mittheilungen aus der Theorie des Archelaus, Schülers des Anaxagoras. Zwar nahm er gleichwie dieser eine unendliche Menge gleichtheiliger, je qualitativ bestimmter Körperchen an [14]), betrachtete jedoch als das ihnen Gemeinsame die Luft [15]) und hielt den Geist für ursprünglich dem Stoffe beigemischt, so daß er ganz wohl das Ineinander von Stoff und Geist als das Göttliche oder die Gottheit bezeichnen [16]) und rücksichtlich der den Ursaamen gemeinsamen Luft die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung [17]) aus der ursprünglichen chaotischen Mischung ableiten

---

12) s. Zeller S. 196 ff.

13) fr. 6 . . ἅτε ὤν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοισι ἐοικότα οὔτε διάνοιαν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων κτλ. unbeschadet der Einheit des Princips. Auch der animalische Saame sei, behauptet er, luftartig, mit Berufung auf d. W. ἀφροδίσια, Clem. Al. Paedag. I, 105, d.; der Athmungsproceß soll nicht nur allem Lebendigen, wie Fische und Austern (Arist. de Respir. c. 2. 470, b, 30), sondern ein Analogon davon selbst den Metallen zukommen, Alex. Aphrod. Quaest. nat. II, 22; jedoch nicht den Pflanzen, Theophr. de Sensu 44. — Arist. de hist. Animal. l. III, 2. 511, 30.

14) Simpl. in Phys. 7. Hippolyt. p. 15. Alexand. Aphrod. de Mixt. 141, b u. A.

15) Sext. E. Math. IX, 360 u. A.

16) Hippolyt. l. l. vgl. Stob. Ecl. I, 56.

17) Plut. Plac. I, 3, 13.

konnte. Mittelstufen des Ausscheidungsprocesses waren ihm das Warme und Kalte, Feuer und Wasser, jenes das Wirkende und dieses das Leidende [18]). In seinen Erklärungen der einzelnen Erscheinungen ist Anschluß an Anaxagoras unverkennbar [19]). Die ihm beigelegte Behauptung, Recht und Unrecht habe nicht in der Natur, sondern in der Satzung seinen Grund, wird ohne alle nähere Bestimmung angeführt und befürwortet in keiner Weise die Angabe späterer griechischer Schriftsteller, er habe eine Theorie der Ethik gleichwie der Physik aufgestellt und sei in ersterer Beziehung Vorgänger des Sokrates gewesen [20]).

Aus dem Bisherigen erhellet, wie lebhaft und nachhaltig in den beiden ersten Dritteln des fünften Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung die philosophischen Bestrebungen in sehr verschiedenen Gegenden hellenischer Städte und Pflanzstädte gewesen und wie mannichfach die Wechselbeziehungen der aus ihnen hervorgegangenen Theorien, so daß es auch schon in dieser Periode an Verbreitungsmitteln der Schriften nicht gefehlt haben kann. Nur eine Richtung der Philosophie, deren Anfänge über das fünfte Jahrhundert hinausreichen, hat auffallend wenig an diesem Wechselverkehr Theil genommen, wenngleich sie schon von Xenophanes nnd Heraklit berücksichtigt und von Empedokles in einzelnen Lehrstücken benutzt ward, — die Pythagorische, und nahe liegt die Frage, woher diese Isolirung? An den Hauptaufgaben des Zeitraums, Ausbildung der Lehren vom ewigen stetigen Werden und vom schlechthin beharrlichen Sein, sowie der Vermittelung des auf die Weise hervorgetretenen Gegensatzes zwischen den Begriffen des Seins und Werdens, hat sie nicht Theil genommen, und schon daraus darf man

18) Plut. l. l. Diog. II, 16. Hippolyt. a. a. O. vgl. Plat. Soph. 242, d.

19) s. Zeller 717 f.

20) Diog. L. l. l. vgl. Sext. E. Math. VII, 14.

mit Wahrscheinlichkeit folgern daß die Bestrebungen der Pythagoreer einer wesentlich verschiedenen Reihe angehörten, deren Verbindung mit jenen noch ausser dem Bereich des damahligen Standpunktes philosophischer Versuche lag. Vor der Hand jedoch wollen wir uns begnügeu durch diese Bemerkungen die Stelle zu rechtfertigen, die wir, unbekümmert um die bloße Zeitabfolge, der Erörterung der pythagorischen Lehren anweisen.

Vierter Abschnitt.

Die pythagorische Zahlenlehre.

Wir gehen um ein Jahrhundert zurück, indem wir erst jetzt von Pythagoras und seiner Schule handeln: war ja sein Ruf schon weit verbreitet als Xenophanes, Heraklit, Empedokles seiner erwähnten, und doch scheint die Zahlenlehre erst im sokratischen Zeitalter entweder wissenschaftlich ausgebildet oder wenigstens zur Kenntniß in weiteren Kreisen gelangt zu sein [1]). Erst auf Plato hat sie entschieden eingewirkt. Unsre Kenntniß von ihrer ursprünglichen Gestalt verdanken wir theils dem Aristoteles, der in den vorhandenen Schriften häufig darauf eingeht und in verlorenen Büchern ausführlicher davon gehandelt hatte, theils den Bruchstücken, die aus den Büchern des Philolaus sich erhalten haben.

Die Angaben aus den verlorenen Büchern des Heraklides Ponticus, Dikäarch, Aristoxenus u. e. A. beziehen sich mehr auf das Leben des Pythagoras und den von ihm gestifteten Bund als auf die philosophischen Lehren. Die unter dem Namen des Archytas [2])

---

1) Mochte auch Demokrit den Philolaus gekannt und mit Bewunderung von Pythagoras geredet haben, — nach Apollodor, Thrasylus und Glaukus, Diog. IX, 38, — Philol. gehörte schon dem sokratischen Zeitalter an.

2) Ritter und Hartenstein (de Archytae Tarentini fragmentis, Lips. 1833) verwerfen die meisten, Gruppe über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer. Berlin 1840, alle Bruchstücke des Archytas, Beckmann (3) und Petersen (Zeitschrift für Alterthumswissenschaft. 1836. S. 873) versuchen die Aechtheit der meisten zu retten.

erhaltenen philosophischen Bruchstücke sind meistens wie von zweifelhafter Aechtheit, so von wenig erheblichem Inhalt, und die mathematischen, deren Aechtheit kaum in Zweifel gezogen werden kann, liegen außer den Grenzen einer Geschichte der Philosophie. Noch entschiedener unächt und einer späteren Zeit angehörig sind die Bücher des Timaeus und Okellus Lukanus, wie die der Theano, dem Brontinus, Klinias, Ekphantus und anderen angeblich alten Pythagoreern beigelegten Bruchstücke[3]). Von den Berichten der alexandrinischen Schriftsteller über pythagorische Lehre hat sich nur Weniges erhalten, und auch sie waren wohl schon der Gefahr ausgesetzt die pythagorisirenden Lehren der Platoniker mit den altpythagorischen zu verwechseln und zu vermischen. Reichlichere Mittheilungen erhalten wir aus den Schriften des Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla) und des Sextus, die aber selber schon eine neupythagorische Theorie anbahnten, wie sie dann von Moderatus, Nikomachus und Neuplatonikern weiter ausgebildet ward. Wir halten uns daher der Hauptsache nach an die Berichte des Aristoteles und an die im Wesentlichen damit übereinstimmenden Bruchstücke des Philolaus.

2. Vom Urheber dieser Richtung erhalten wir zwar durch die von Porphyrius und Jamblichus verfaßten Lebensbeschreibungen desselben überreichliche Nachrichten, die hie und da durch andre Schriftsteller ergänzt werden und theilweise auf Heraklides Ponticus, Aristoxenus u. a. Aristoteliker sich zurückführen lassen, da besonders Jamblichus ausführliche Auszüge aus seinen Quellen gibt; aber schon in den Zeiten jener Männer scheint an die Stelle thatsächlicher Geschichte vielfach Sage und Dichtung getreten zu sein.

Daß Pythagoras, Sohn des Mnesarchus, wie er schon von Heraklit und Herodot genannt wird, Samier war, steht fest, und wenn Einige, selbst Aristoxenus, Theopompus u. A. ihn Tyrrhenier oder auch Phliasier nennen, so mag er einem von Phlius nach

---

3) s. die Bruchstücke bei Orelli, Opuscula Graecorum sententiosa II, 282 ff. Mullach, fragm. ph. Gr. 383–575. Ein ergänzendes Verzeichniß bei Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844. p. 30 sq.

Samos übergesiedelten thyrrhenisch pelasgischen Geschlechte angehört haben, wie O. Müller vermuthet [4]). Als Zeit seiner Blüthe wird, wahrscheinlich nach Apollodor, Ol. LXII, von Andren LXI, 4 angegeben. Wahrscheinlich war er nicht lange vorher nach Italien, — wie Aristoxenus behauptet hatte, als vierzigjähriger Mann, — gekommen. Die Angaben über das von ihm erreichte Alter (80—99 Jahre) gehen weit von einander ab. Nicht lange nach Ol. LXVII, 3, der Zerstörung von Sybaris, soll er gestorben sein. Mit einiger Wahrscheiulichkeit läßt sich annehmen daß sein Geburtsjahr in Ol. XLIX (gegen 580 v. Chr.), sein Todesjahr in Ol. LXIX gefallen sei. Seines Verhältnisses zu Pherekydes hatten schon Aristoxenus und Dikäarch erwähnt, jedoch sind alle näheren Angaben darüber theils einander widersprechend theils legendenartig. Ebenso was von seinen — nach neueren griechischen Berichterstattern bis in den äußersten Orient ausgedehnten und die gallischen Druiden umfassenden — Reisen und ihren Bildungszwecken erzählt wird. Selbst sein angeblicher Aufenthalt in Kreta und Sparta steht nicht fest. Herodot zwar nimmt Beziehung der Orphiker und Pythagoreer zu der ägyptischen Lehre an (II, 81) und hat (II, 120) wahrscheinlich den Pythagoras im Sinne, wo er die Lehre von der Seelenwanderung auf Aegypten zurückführt; doch erwähnt erst Isokrates [5]) einer ägyptischen Reise des Pythagoras. Mancherlei wissen Spätere, auch hier wiederum sehr von einander abweichend, von seinem Aufenthalt in Aegypten zu erzählen und Röth hat ohne Sichtung und Kritik solche Nachrichten zu fast romanhaften Erzählungen verknüpft. Auch die Angaben über seine Beziehung zu den Orphikern sind rücksichtlich der näheren Bestimmungen höchst unsicher. Pythagoreer, wie Kerkops, sollen orphische Gedichte verfaßt oder redigirt haben [6]). Nach Aristoxe-

---

4) Herod. IV, 95. — d. Ungenannte b. Porphyr. 5. — O. Müller, Geschichte der hellenischen St. II, 3. 393. vgl. Pausanias II, 13, 1, d. Erzählung b. Cicero, Tusc. V, 3, u. Zeller S. 216, 2.

5) Isocrat. Busir. c. 11.

6) vgl. Lobeck Aglaopham. 347 sqq.

nus soll die Tyrannis des Polykrates ihn bestimmt haben Samos zu verlassen. Ob er schon vorher, während seines Aufenthalts auf seiner Geburtsinsel Versuche zur Erreichung der Zwecke gemacht, für die er demnächst in Italien wirkte, ist wiederum unter den griechischen Berichterstattern streitig; für ersteres zeugt wohl noch nicht[7]), daß Heraklit nach dem Tode des Pythagoras, der Vielwisserei und schlechten Weisheit desselben, mithin seiner als eines allgemein bekannten Mannes erwähnt. Auch die auf die pythagorische Metempsychose bezüglichen Verse des Xenophanes und die Stellen des Herodot[8]) entscheiden nicht. Von Vorliebe für dorische Institutionen zeugt schon daß er sich zu der dorischen Pflanzstadt Kroton wendete, und das Gepräge dieser Vorliebe trägt auch was über den von ihm gestifteten Bund mit einiger Sicherheit sich feststellen läßt. Wir schweigen von den Wundersagen, die sich schon früh an den Namen des Pythagoras knüpften, wie daß er als hyperboreischer Apollo verehrt worden sei, eine goldene Hüfte gehabt habe und ähnliche, dergleichen nur Aelian, und wahrscheinlich nach falscher Lesart, auf das Zeugniß des Aristoteles zurückführt[9]). Doch zeigt die von diesem erwähnte Dreitheilung, Gott, Mensch oder Pythagoras[10]), welche fast übermenschliche Verehrung ihm von den Seinigen gewidmet ward. So auch was von dem unbedingten Ansehen, das ihm in Kroton, so wie in andren griechisch-italischen Städten und von den umwohnenden italischen Volksstämmen zu Theil geworden, nach den Zeugnissen des Dikäarchus, Aristoxenus u. A. erzählt wird[11]). Nicht minder gewiß ist es daß der pythagorische Bund von großer sittlich politischer Wirksamkeit gewesen und über eine große Anzahl griechischer Städte in Italien sich erstreckt habe. Wie sehr auch wiederum die Nachrichten über den Zweck und die Einrichtung desselben von einander ab-

---

7) wie Ritter und Zeller S. 222 annehmen.

8) Hered. IV, 95.

9) Aelian V. H. II, 26. vgl. Zeller S. 241, 1.

10) bei Iambl. 31. 144.

11) vgl. Alkidamas bei Arist. Rhetor. II, 23. 1398, b, 14.

weichen, — daß die Aufnahme in denselben an strenge Prüfungen geknüpft war, die Mitglieder in verschiedene Klassen zerfielen, daß sie an eine bestimmte Lebensordnung gebunden [12]), vorzugsweise mit Mathematik, Musik und Gymnastik sich beschäftigen sollten, und daß die Einrichtungen des Bundes eine sittlich religiöse Wiedergeburt bezweckten und einerseits orphischen Mysterien und dem Apollokultus sich anschlossen, andrerseits den Staat dorisch-aristokratisch zu gestalten beabsichtigten, — läßt sich wohl als zuverlässig betrachten. Sehr begreiflich daher daß die vom Bunde Ausgeschlossenen und eine zahlreiche demokratische Partei sehr bald mit Erbitterung ihn bekämpften und auf die Weise ein bürgerlicher Krieg entbrannte, der, wie Polybius sich ausdrückt [13]), die hellenischen Städte in Italien mit Mord, Aufruhr und jeglicher Erschütterung erfüllte. Ob Pythagoras selber in diesen Kämpfen umgekommen oder nach Metapontum entkommen, oder ob erst nach Pythagoras' Tode die Verfolgungen des Bundes begonnen, und über andre nähere Umstände dieser Wirren, finden sich wiederum, und zwar bereits in den Auszügen aus den Büchern des Dikäarchus, Herakleides und Aristoxenus sehr verschiedene, weit von einander abgehende Angaben. Da aber nur Archippus und Lysis, welcher letztere in seinem höheren Alter Lehrer des Epaminondas gewesen, entkommen sein sollen, so ist Böckhs Annahme sehr wahrscheinlich, daß die Verfolgung der Pythagoreer in den griechisch-italischen Städten später sich wiederholt habe [14]). Der Friede soll durch die Achäer, wir wissen wiederum nicht genau wann, vermittelt worden sein, und im Zeitalter des Plato finden wir Archytas, den Staatsmann, Feldherrn und Philosophen, in Tarent unbeläſtigt, den Tarentiner Klinias in Heraklea, wo auch Philolaus sich einige Zeit aufgehalten haben soll [15]). Die Pythagoreer, Lysis und Phi-

12) Schon Plato de Rep. X, 600, b, redet von einem πυθαγύρειος τρόπος τοῦ βίου.

13) Polyb. II, 39.

14) Aristox. b. Iambl. 280. — Böckh, Philol. S. 10 u. Zeller S. 337 ff.

15) Cic. de Senect. 12. Plut. v. Catonis mai. 2.

lolaus, aber die im sokratischen Zeitalter in Theben sich niedergelassen hatten, gründeten eine pythagorische Schule, deren letzte Ausläufer bis in die Zeit des Aristotelikers Aristoxenus reichte, dann aber erloschen war. Nearch, der bei Cicero einen Vortrag des Archytas wiedergibt, wird erst von Plutarch Pythagoreer genannt. Jener Peripatetiker hatte als letzte von ihm noch persönlich gekannte Pythagoreer Xenophilus aus Chalkidike in Thrakien, die Phliasier Phanton und Echekrates, Diokles und Polymnestus angeführt und sie als Schüler der Tarentiner Philolaus und Eurytus bezeichnet [16]. So wie die Platoniker und zwar schon nach dem Vorgange des Plato, die Ideenlehre auf pythagorische Zahlenlehre zurückzuführen unternahmen, so scheint Diodor von Aspendus sie zum Kynismus übergeleitet zu haben.

Aristoteles redet, ohne Namen zu nennen, von den sogenannten Pythagoreern im allgemeinen, oder zur Bezeichnung des ursprünglichen Sitzes der Lehre, von den sogenannten Pythagoreern in Italien oder einigen Italikern die man Pythagoreer nenne [17]; nur einige wenige Mahle bezeichnet er namentlich Männer die in eigenthümlicher Weise sich ihnen angenähert hatten [18]. Ob oder wie weit Pythagoras selber die Zahlenlehre bereits angebahnt hatte, wissen wir nicht; wohl aber daß keine Schrift von ihm vorhanden war; nur unzuverlässige Berichterstatter legen ihm deren bei. Eben so wenig Glauben verdient was von zur Pflicht gemachten Geheimhaltung der Lehre erzählt wird. Nach dem Zeugniß des kritischen Demetrius Magnes [19], Cicero's Zeitgenossen, gab es keine pythagorische Schrift vor der des Philolaus; auch nicht von Hippasus. Doch muß Aristoteles deren noch außer der des Philolaus gekannt haben, seien sie nun gleichzeitige oder spätere gewesen.

---

16) Diog. VIII, 46. Iamblich. 251.

17) Metaph. I, 5 pr. I, 8. 989, b, 29. Meteor. I, 8. 14, 14. de Caelo II, 13. 293. 20. Meteor. I, 6. 342, b, 30.

18) Alkmaion, Metaph. I, 5. 986, 21. vgl. unten S. 178, 62 u. S. 192 ff.

19) Diog. VIII, 85.

II. Die pythagorische Zahlenlehre. Suchen wir uns zuerst der Grundanschauung der Pythagoreer zu versichern. „Die Mathematik zuerst ergreifend", sagt Aristoteles, „förderten sie dieselbe, und in ihr aufgenährt hielten sie die Principien derselben für Principien alles Seienden. Und da nun in ihr die Zahlen der Natur nach das Erste sind, glaubten sie in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu finden, mehr als in Feuer, Wasser und Erde". Ferner: „in den Zahlen die Eigenschaften (πάϑη) und Verhältnisse der Harmonie erblickend . . . nahmen sie die Elemente der Zahlen für Elemente aller Dinge und das ganze Weltall für Harmonie und Zahl; und zwar die mathematische nicht von den Dingen getrennte Zahl, sondern behaupteten aus diesen als ihnen inwohnend seien die sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten hervorgegangen (zusammengetreten)". Und wie sie die Zahl für die Wesenheit aller Dinge hielten, so auch ihre Elemente, das Unendliche (Unbegrenzte), das Begrenzte und das Eins nicht für solche Naturen wie Feuer, Erde oder dergleichen, sondern für Wesenheiten an sich [20]); jedoch nicht außer der Sinnenwelt vorhandene Wesenheiten, wie die platonischen Ideen, sondern für die Dinge selber [21]). Sie hielten daher die Zahlen für Principe der Dinge als Stoff, als leidentliche und thätige Eigenschaften [22]). Begnügt sich aber Aristoteles im Allgemeinen hervorzuheben, daß die Pythagoreer zuerst mit Mathematik wissenschaftlich sich beschäftigend, in den Zahlen als dem Ersten in ihr und in ihren Principien die Wesenheit der Dinge erblickt, und viele Aehnlichkeit mit ihnen in diesen entdeckt hätten: so hebt Philolaus bestimmter den zu dieser Ueberzeugung überleitenden Gedanken hervor. „Denn gesetzgebend", sagt er, „ist die Natur der Zahl,

20) Metaph. I, 5 pr. vgl. c. 8. 989, b, 29. XIV, 3. 1090, 20. 30. III, 5. 1002, 3.

21) ib. XIII, 6. 1080, b. 16. c. 8. 1083, b, 11. vgl. I, 6. 987, b, 27. c. 8. 990, 21. XIV, 3. 1090, 20. Phys. III, 4. 205, b, 5 u. a. St.

22) ib. I, 5. 986, 15.

und führend, belehrend über jegliches Zweifelhafte und jegliches Unbekannte. Wäre ja Niemanden irgend Etwas der Dinge offenbar, weder ihrer an sich noch in ihrem Verhältnisse zu einander, wenn nicht Zahl wäre und ihre Wesenheit. Jetzt macht sie der Seele sich anschmiegend Alles der Wahrnehmung erkennbar und einander entsprechend, nach der Natur des Winkelmaßes, verkörpernd und aus einander legend jegliche Begriffe (Verhältnisse) der Dinge, der unbegrenzten und der begrenzenden. So möchtest du denn nicht blos in den dämonischen und göttlichen Dingen die Natur und Gewalt der Zahl ganz und gar walten sehn, sondern auch in allen menschlichen Werken und Verhältnissen, in allen künstlerischen, wie in der Musik" [23]). „Keine Täuschung duldet die Natur der Zahl noch die Harmonie; denn sie und der Neid gehört der unbegrenzten, geistlosen und begrifflosen Natur". „Nimmer trifft Trug die Zahl, feindlich und entgegen ihrer Natur, welcher Wahrheit eigen und eingeboren ist" [24]). An e. a. St. [25]) heißt es ähnlich: „Alles was

23) fr. 18. S. 140 f. Böckh . . *νομικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἀγεμονικά, καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν καθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωμάτων* (*σωματῶν* coni. Boeckh) *καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ, καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

24) ib S. 145 *ψεῦδος δ' οὐθὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντι· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.* ib. *ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὼν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.*

25) ib. S. 58.

erkannt wird, hat Zahl in sich, ohne die Nichts denkbar noch erkennbar wäre". Und wiederum: „die Wesenheit der Dinge ewig seiend und die Natur selber ist göttlicher, nicht menschlicher Erkenntniß zugänglich, außer sofern Nichts des Seienden und Erkennbaren von uns erkannt werden könnte, wäre nicht die Harmonie in den Dingen, den begrenzenden und unbegrenzten, woraus die Welt besteht". Dreierlei wird in diesen Stellen des Philolaus ausgesprochen: 1) die Zahl ist gesetzgebend, verkörpernd (?) und nicht blos in den dämonischen und göttlichen Dingen, sondern auch in allen menschlichen Werken und Verhältnissen waltend; 2) sie macht der Seele sich anschmiegend Alles der Wahrnehmung erkennbar und einander entsprechend, jegliche Begriffe (Verhältnisse) der Dinge aus einander legend; 3) die Zahl und ihr Einklang (ihre Harmonie) dulden keine Täuschung, sind, wie wir sagen würden, Gegenstand unbedingter Erkenntniß. — Welcher war nun der Ausgangspunkt dieser den Pythagoreern, und ihnen im Unterschiede von allen übrigen Richtungen der vorsokratischen Philosophie eigenthümlichen Ueberzeugungen? Sollen wir sagen[27]: wie ihnen im Leben des Menschen Ordnung und Gesetz das Höchste gewesen..., so habe auch in der Natur zunächst die Ordnung und der gesetzmäßige Verlauf der Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen, ihre allgemeine Form sei ihnen als das Wesentliche daran erschienen, und da sie nun den Grund der Gesetzmäßigkeit und Ordnung in den harmonischen Zahlenverhältnissen zu entdecken glaubten, deren wissenschaftliche Untersuchung sie begründet haben, denen aber auch schon im griechischen Volksbewußtsein so große Kraft und Bedeutung beigelegt wurde, so seien sie durch eine natürliche Gedankenfolge zu der Annahme gekommen, daß Alles sei-

---

26) 4. 62 ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθριπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἰόντ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς (τᾶς ἁρμονίας) ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.

27) Zeller S. 346. vgl. 251.

nem Wesen nach Zahl und Harmonie sei? Können wir ihnen aber die Bemerkung zutrauen, daß alle Erscheinungen nach Zahlen geordnet, daß namentlich die Verhältnisse der Himmelskörper und der Töne, überhaupt aber alle physischen Bestimmungen, von gewissen Zahlen und Zahlverhältnissen abhängig seien? Eine solche Bemerkung setzt Beobachtungen voraus, wie sie jener Zeit noch durchaus fremd waren. — Anknüpfung an den uralten Gebrauch symbolischer Rundzahlen u. dgl. reicht dazu keineswegs aus. Ganz anders wenn die Ueberzeugung im voraus fest stand, daß die Zahl und ihre Verhältnisse der Täuschung nicht ausgesetzt seien, und mit einer dadurch geschärften Aufmerksamkeit man der Beobachtung der Natur der Dinge sich zuwendete und so zu Annahmen gelangte, die eben aus Mangel an Beobachtungen, wie sie einer ohngleich späteren Zeit vorbehalten waren, sehr willkürlich, nur für Anticipationen der Ahnung gelten können. Einen solchen Ausgangspunkt scheint auch schon Aristoteles anzudeuten, indem er zuerst hervorhebt daß die Pythagoreer in der Mathematik aufgenährt, die Principien derselben für Principien alles Seienden hielten, und dann erst, daß sie in den Zahlen viel Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu finden geglaubt. Noch ohngleich bestimmter aber ergibt sichs daraus daß Philolaus so geflissentlich und wiederholt von neuem einschärft, die Zahl und Harmonie seien dem Gebiete der Täuschung entrückt. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß die Forschung der Pythagoreer nicht auf das Wesen der Dinge, sondern auf die Bedingungen der Erkenntniß gerichtet gewesen; ich weiß sehr wohl daß eine solche Behauptung nicht nur den Zeugnissen des Aristoteles, sondern dem ganzen Geiste der vorsokratischen Philosophie widersprechen würde. Die Frage aber ist, wie kamen sie dazu das Wesen der Dinge in der Zahl und Harmonie, und nicht etwa in einer Urstufe des materiellen Daseins, oder im unveränderlichen Sein, oder in der ewigen stetigen Bewegung zu suchen? Und da halte ich mich nach wie vor versichert, daß nicht irgend welche Wahrnehmungen, sondern das Innewerden der unbedingten Gewißheit, mit welcher wir die mathematischen und zwar zunächst die Zahlverhältnisse zu bestimmen vermögen, sie zu jener

Annahme veranlaßte. Wenn ich daher den Standpunkt der Pythagoreer dem der Eleaten gegenüber stelle (nicht entgegensetze), so verhalten sie sich nicht zu einander wie ein subjektiver Standpunkt zu dem objektiven, der Unterschied liegt vielmehr darin daß die Eleaten das Wesen der Welt im Begriff des realen Seins unmittelbar zu ergreifen, die Pythagoreer es in vermittelnden Begriffen der Zahl und Harmonie zu finden glaubten. Da ich aber nicht behaupte daß die pythagorische Philosophie von einer Erkenntnißtheorie ausgegangen sei, sondern nur den Grund der Welt in dem gesucht habe, was sich ihr als das unbedingt Gewisse ergeben, so lehne ich auch die Einwendung ab, das ganze System hätte in Folge eines solchen Ausgangspunktes einen dialektischen Charakter erhalten müssen. Dasselbe hätte mit größerem Rechte von den Eleaten erwartet werden können; durchdrungen von der Denknothwendigkeit des Seins hatten sie es mit dem Denken identificirt und ihm die Realität der Welt der Erscheinungen zum Opfer gebracht; und doch finden wir bei ihnen, selbst noch bei Zeno, keine Untersuchungen über das Wesen des Denkens und der durch dasselbe erzeugten Erkenntniß. Sie begnügen sich Anwendung von jenem Begriffe zur Erschütterung des Glaubens an die Wirklichkeit der Welt der Erscheinungen und an die Denkbarkeit der Grundbegriffe der Erfahrung zu machen. Aehnlich verfahren die Pythagoreer; zu der Ueberzeugung von der Unerschütterlichkeit der mathematischen Erkenntniß, und zwar zunächst in der Form der Zahlenlehre gelangt, schließen sie, wenn auch vorschnell, doch in sehr erklärlicher Weise, was sich als untrügliches Wissen ergeben habe, müsse auch den Grund der Welt der Dinge enthalten, und sind einzig und allein bemüht die neue Zahlenwissenschaft auszubauen, mit beständigem Hinblick auf dadurch zu erlangende Erkenntniß von der Welt der Erscheinungen. Sie bewähren eben darin den durchaus objektiven Standpunkt der vorsokratischen Philosophie, ohne Untersuchungen über das Wissen und seine Entwickelungsformen vorzugreifen, welche Einkehr des Subjekts in sich selber, d. h. in das ihm Unveräußerlichste, voraussetzten. Mögen wir uns immerhin wundern, daß die Eleaten und Pythagoreer zu Untersuchungen sich nicht angeregt fanden, die aus ihren Prin-

cipien unmittelbar sich hätten ergeben können, bei näherer Erwägung wird eben diese Schritt für Schritt ohne Uebereilung fortschreitende Entwickelung zur Ermittelung des dem menschlichen Geiste vorgezeichneten Ganges der Verständigung mit sich selber über die Fragen und Probleme des philosophischen Denkens, uns sicherer leiten als allgemeine psychologisch dialektische Betrachtungen es vermöchten. Halten wir uns daher zu dem Ende an wohlbezeugte Thatsachen.

Warum jedoch sollen die Zahlen, nicht Flächenfiguren oder Körperformen Principien der Welt der Dinge sein? weil, wie Aristoteles angibt, die Zahlen der Natur nach (im mathematischen Gebiete) das Erste sind, d. h., wie Spätere es weiter ausführen, das keiner Voraussetzung, wie Körper und Flächenfiguren, Bedürftige. Auch wohl, wie gleichfalls Aristoteles andeutet, weil man nur auf Zahlen die harmonischen Verhältnisse zurückführen und ihrer in der Naturerklärung nicht entbehren konnte [28]).

2. Wie aber sollen die Zahlen die Wesenheiten der Dinge sein? Aristoteles sagt bald, die mathematischen [29]) von den Dingen nicht getrennten Zahlen seien es und nennt sie Wesenheiten an sich, die nur nicht, gleich den Platonischen Ideen, als außer der Sinnenwelt vorhanden zu fassen seien, bald, sie seien Urbilder denen die Dinge nachgebildet würden [30]): zwei Auffassungsweisen, die Ar. in den betreffenden St. unbeschadet seines Zwecks, neben einander stellen konnte und die, wenngleich bei schärferer Auffassung nicht unwesentlich von einander verschieden, doch um so leichter in einander übergehen mußten, je schwerer es war die erste für sich fest zu halten. Doch findet sich von der zweiten keine Spur bei Phi-

---

28) s. Anm. 20. 21.

29) Metaph. I, 8. 990, 21 *ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.*

30) Metaph. I, 6. 987, b, 11 *μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν.* I, 5. 985, b, 27 *ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.* vgl. Sext. E. Math. IV, 2. VII, 94. 109 u. A.

lolaus, und an e. a. St. legt Ar.[31]) die erste nur einigen Pythagoreern bei; spätere Schriftsteller geben dagegen die zweite für die ächt pythagorische aus. Wie wenig Gewicht nun auch diese späteren Angaben für sich genommen haben, aus jener aristotelischen St. ergibt sich daß die strengere Lehre nur einigen Pythagoreern eigen gewesen; denn so läßt sich die St. nicht fassen: nicht alle Pythagoreer hätten die Zahlenlehre in einer Konstruktion des Weltganzen weiter ausgeführt, oder der Name der Pythagoreer habe ja auch außer den pythagorischen Philosophen noch andre bezeichnet[32]). Dazu kommt daß Ar. auch die Tafel der zehn Gegensätze nur einigen Pythagoreern beigelegt, daß in Beziehung auf Erklärung einzelner Erscheinungen verschiedene von einander abweichende pythagorische Annahmen von ihm angeführt werden und daß er von den Pythagoreern als solchen redet, die durch einen längeren Zeitabschnitt sich hindurchgezogen[33]). Beweises genug daß er verschiedene Versuche kannte die pythagorische Zahlenlehre durchzuführen. Daß diese Versuche nicht wesentlich und durchgreifend von einander abweichen und leicht in einander übergehn konnten, da sie auf ein und derselben Grundanschauung beruhten, bin ich weit entfernt in Abrede zu stellen. Wie weit diese verschiedenen Durchführungen derselben Principien von einander abwichen, im Einzelnen uns nicht verdeutlichen zu können, ist schwerlich als eine erhebliche Lücke in unsrer Kenntniß der pythagorischen Theorie zu betrachten. Die Abweichungen haben ohne Zweifel größtentheils solche Lehrpunkte betroffen, worüber die Bestimmungen der Willkür oder dem Dafürhalten anheimfielen.

---

31) de Caelo III, 1. 300, 16. *ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* vgl. Philolaus, Anm. 26.

32) Zeller S. 249. In ersterer Weise könnte man jene W. etwa fassen, wenn *τὸν αὐρανὸν* statt *τὴν φύσιν* stände.

33) vgl. m. Gesch. der griech.-römischen Philosophie I, 442 ff. und m. daselbst angeführte frühere Abhandlung. — Ar. Metaph. I, 5 pr. *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων.* Ar. hat vorher von Anaxagoras, Empedokles und zuletzt von den Atomikern geredet.

3. Die Zahlen zerfallen in gerade und ungerade, denen als Vermittelung das Geradungerade eingeschoben ward [34]). Das Gerade führten die Pythagoreer wegen seiner Theilbarkeit auf das Unbegrenzte, das Ungerade auf das Begrenzende zurück und schlossen, Alles bestehe aus Unbegrenztem und Begrenzendem (περαίνοντα), wie Philolaus es ausdrückte, indem er den uns nicht vollständig erhaltenen Beweis zu führen unternahm daß nicht Alles aus Einem von beiden bestehen könne. Plato und Aristoteles setzen die Grenze (πέρας) an die Stelle des Begrenzenden in der Mehrzahl, letzterer auch statt dessen das Begrenzte (τὸ πεπερασμένον), jedoch nur da wo er konkrete Dinge im Sinne hat [35]). Nach demselben [36]) soll das Gerade, auch wenn von dem Ungeraden begrenzt, dem Seienden die Unbegrenztheit geben, wie die gnomonischen Zahlen dem Eins hinzugefügt eine neue gerade Zahl ergeben. Gnomonisch hießen den Pythagoreern die ungeraden Zahlen überhaupt, sofern sie einer Quadratzahl hinzugefügt eine neue Quadratzahl ergeben, wie 3, 5, 7 u. s. w. Unter dem Begrenzenden scheint Philolaus alle ungeraden oder doch die gnomonischen Zahlen verstanden zu haben. Das Ungerade hielten sie, eben weil begrenzend, für das Bessere und Vollkommnere, das Gerade für das Unvollkommnere [37]). Ist also die Welt aus den Gegensätzen des Geraden und Ungeraden, Unbegrenzten und Begrenzenden zusammengesetzt, so lag es nahe diese Gegensätze weiter durchzuführen; und das hatten Einige der Pythagoreer unternommen [38]), indem sie jenen beiden die von

---

34) Ar. Metaph. I, 5. 986, 18.

35) b. Boeckh S. 47 ff. — Plat. Phileb. 16, c. 23, d. Arist. Metaph. I, 8. 990, 8. XIV, 3. 1§91, 18. — ib. I, 5. 986, 18.

36) Arist. Phys. III, 4. 203, 10. ib. Simplic. 105. Schol. 362, 17.

37) Arist. Metaph. XIV, b. 1093, b, 12. Eth. Nic. II, 4. 1106, b, 29. vgl. I, 4. 1096, b, 5.

38) Ar. Metaph. I, 5. 986, 22. vgl. XIV, 6. 1093, b, 11 u. Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5. In verschiedener Ordnung finden sich die Gegensätze bei Plutarch (de Isid. c. 48), von Eudorus (b. Simpl. in Physica 30) sieben, v. Diogenes (L. VIII, 26) nur drei angeführt. Daß auch Archytas nach Eudemus Rhod. bei Simpl. ib. 98, b die Bewegung auf das Un-

Eins und Vielem, Rechts und Links, Gerade und Krumm, Quadrat und Oblongum, Ruhendes und Bewegtes, Licht und Finsterniß, Männliches und Weibliches, Gut und Böse, hinzufügten. Ohne Zweifel in der Hauptsache mit den übrigen Pythagoreern einverstanden, versuchten sie eine für die verschiedenen Gebiete maßgebende Durchführung der obersten Gegensätze. Als die der Berücksichtigung vorzugsweise bedürftigen Gebiete erschienen ihnen, außer dem der Zahlen, die der Raumverhältnisse, die der Naturveränderungen überhaupt (Ruhendes und Bewegtes, Licht und Finsterniß), das der Fortpflanzung und das der Sittlichkeit. Was sonst noch etwa hervorzuheben gewesen wäre, fand in den Schranken der unverbrüchlich fest zu haltenden Zehnzahl keinen Raum. Von weiterer Durchführung der räumlichen Gegensätze, wie Oben und Unten, Vorn und Hinten, findet sich nur eine vereinzelte Angabe [39]), aus der sich nicht ersehen läßt, in welchem Verhältniß sie zu den in jener Tafel aufgeführten standen, falls sie überhaupt ihr angehörten und nicht einem andren pythagorischen Versuche entlehnt waren.

Für eine spätere, von Platonikern abhängige Darstellung der pythagorischen Grundlehre ist ohne Zweifel die von Alexander Polyhistor und Sextus Empiricus mitgetheilte zu halten, der zufolge die Einheit als das Ursprüngliche gesetzt und aus ihm die unbestimmte Zweiheit abgeleitet sein sollte, so daß jene für das wirkende Princip, diese für den leidenden Stoff zu halten sei; eine Ansicht, die dann von Eudorus und Moderatus weiter ausgeführt ward [40]).

4. Wie aber sollte aus den entgegengesetzten Urgründen die Welt der Dinge werden? indem die Harmonie sie zusammenfügte,

---

begrenzte zurückgeführt habe, sofern von ihm gerühmt wird, daß er den Grund der Bewegung angegeben habe, und es demnächst heißt: *τὸ δ' ἀόριστον καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν*, — steht mir auch jetzt noch fest trotz Zeller's Einrede, S. 255, 2.

39) Aristotel. bei Simpl. de Caelo. Schol. 492, 24.

40) Alex. bei Diog. L. VIII, 24 f. Sext. E. Pyrrh. III, 152 ff. adv. Mathem. VII, 94 ff. X, 261. Eudorus bei Simpl. in Phys. 39. Moderatus b. Porphyr. vit. Pyth. 48 ff.

antwortet Philolaus[41]), d. h. die Einheit des Mannichfaltigen und Zusammenstimmung des Zwiespältigen[42]); so daß nun auch gesagt werden konnte, Alles sei Harmonie[43]), nicht blos Zahl. Der Harmonie aber sollte die Oktave entsprechen und diese in Quarte und Quinte zerfallen, als deren Unterschied der Ton betrachtet ward. Die Erzählung von der Art wie Pythagoras die Abhängigkeit der Höhe und Tiefe der Töne und ihrer Intervalle von dem Gewicht der Hämmer in der Werkstatt eines Schmiedes beobachtet und demnächst bewährt gefunden habe, indem er Saiten von gleicher Dicke und Länge durch verschiedene Gewichte angespannt, ist allerdings von sehr zweifelhafter Glaubwürdigkeit[44]). Doch finden wir die Maßbestimmungen der Oktave (*διὰ πασῶν*), der Quarte (*συλλαβά*, später *διὰ τεσσάρων*) und Quinte (*δι' ὀξειᾶν*, später *διὰ πέντε*), bereits in einem Bruchstück des Philolaus[45]) an den Saiten eines Heptachors verdeutlicht. Als Maßbestimmung der Oktave ward das Verhältniß von 1:2, d. h. der Einheit zur Mannichfaltigkeit, des Begrenzenden zum Unbegrenzten gesetzt, dieses Grundverhältniß dann auf 2:4 zurückgeführt und solches in die Verhältnisse 2:3 (Quinte) und 3:4 (Quarte) aufgelöst, die wiederum den Verhältnissen von 6:9 und 6:8 gleichkommen, deren Differenz als 8:9 (*ἐπόγδοον*), d. h. als Ton bezeichnet ward. So ergab sie denn dem Philolaus das Maß der Quinte = drei Tönen und einem kleineren Halbton (*δίεσις*), das der Quarte als = zwei Tönen und einem kleineren Halbton, das der Oktave =

---

41) Philol. 4. 62 (vgl. Anm. 26) *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧ τινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο, κτλ.*

42) Phil. 3, 61. *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.*

43) Ar. Metaph. I, 5. 986, 2. vgl. Strabo II, 468. Athen. XIII, 632, 6.

44) Nicomach. Harmonic. I, 10 sqq. Jamblichus u. A. vgl. Zeller S. 294, 1.

45) b. Böckh S. 66 ff. *ἁρμονίας δὲ μέγεθος ἔντι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ. κτλ.*

fünf Tönen und zwei kleineren Hälften. Rücksichtlich der näheren Bestimmungen und der ihnen zu Grunde gelegten Rechnungen müssen wir auf Böckh's lichtvolle Erläuterungen in seinem Philolaus und andern Abhandlungen desselben verweisen[46]). Auch die verschiedenen Klanggeschlechter (*γένη* — das diatonische, chromatische und enharmonische) — und Tonarten (*τρόποι* — die dorische, phrygische und lydische) lassen wir hier unerörtert.

5. Sind denn nun die obersten Gegensätze und die Harmonie das Absolute, das rein aus und durch sich Wirkende? und stehen die Aussprüche der Pythagoreer über die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, über die Pflichten der Gottesverehrung u. s. f. in keinem wissenschaftlichen Zusammenhange mit den philosophischen Lehren der Schule[47])? Richten wir zunächst unsren Blick auf ein dem Philolaus zugeschriebenes Bruchstück, dem allerdings Worte des Berichterstatters (des Stobäus) eingemischt sind, das aber darum mit Zeller (S. 296 ff.) als unächt gänzlich zu verwerfen nicht zu rechtfertigen ist. Diesem Bruchstücke zufolge, dauert die Welt unvergänglich und unermüdlich von Aeon zu Aeon, und keine Ursache vermag weder von Innen noch von Außen sie zu zerstören. Sie ist eine einige, von Einem geschlechtsverwandten, mächtigsten und höchsten (Wesen) gelenkt[48]). Auf ein solches höchstes über die obersten Gegensätze und die Zahlen hinausliegendes Prin-

---

46) Böckh im Philol. a. a. O. l. l., in den Studien von Daub und Kreuzer III, 45 ff., de metris Pindari p. 203 sqq. vgl. Martin études sur le Timée I, 389 ff., II, 1 ff. und nach Böckh m. Gesch. d. griechisch-röm. Philosophie I, 454 ff.

47) Die Gottheit sondert bestimmt von den Urgründen Proklus (b. Böckh S. 48) und Syrianus (ib. S. 148 f.); von dem Feuer im Mittelpunkte, Stob. (ib. 96 f.).

48) Phil. 22. 165 *παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόναιος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ᾽ ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ᾽ ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.* fr. 4. vgl. Böckh S. 148.

cip deutet auch was in einem anderen Bruchstück von der Harmonie gesagt wird: „in welcher Weise sie geworden sein mag" (41); und damit stimmen verschiedene wenngleich nicht als wörtliche Anführungen zu betrachtende Angaben späterer Berichterstatter, wie: nach Philolaus habe Gott Grenze und Unbegrenztheit hingestellt, die Grenze als das ihm Verwandtere; Gott ewig seiend, sei Führer und Herrscher aller Dinge, unbeweglich, sich selber gleich und von allem Uebrigen verschieden; oder von Gott werde, wie von der Warte aus Alles umfaßt; oder das Eins sei Princip von Allem [49]). Im weiteren Verlauf jenes, oder in einem ihm verwandten Bruchstück, das jedoch mit den eigenen Worten des Stobäus durchsetzt ist, wird die ewige Bewegung und Veränderung der Welt auf ein Archidion (ein Wort von zweifelhafter Bedeutung) zurückgeführt [50]), und in ihr ein von der das All umschließenden Seele bis zum Monde reichendes Gebiet des Unveränderlichen (*ἀμετάβλαστον*) und ein vom Monde bis zur Erde sich erstreckendes des Veränderlichen, Werdenden, unterschieden und letzteres als das ewig Leidende in einer schwer verständlichen Schlußfolgerung nachgewiesen. Aus beiden zusammen soll der Kosmos bestehen als ewige Thätigkeit Gottes und der Erzeugung [51]). Was diese Vorstellungsweise mit der platonischen gemein hat und der dem Aristoteles so geläufige Ausdruck Kraftthätigkeit (*ἐνέργεια*) berechtigt uns nicht, wie schon Böckh bemerkt, die Grundgedanken des Bruchstücks dem Philolaus abzusprechen. Daß die Lehre von der Weltseele über den

49) Syrianus in Arist. Metaph., in m. kleinen Scholien zur Metaph. 325. vgl. 339. Alex. in Metaph. 800. Bon. u. Platon. Phileb. 23. — Philo de mundi Opific. 24, 10 Mang. — Athenagor. Legatio p. Christ. 6. — Nicom. Arithm. 109 *ἓν ἀρχὰ πάντων*. vgl. Archytas' allerdings sehr zweifelhaftes Bruchstück bei Stob. Ecl. I, 710 ff.

50) bei Böckh 167 *ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος, εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω. κτλ.*

51) ib. 168 *κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος.*

Plato hinausreiche, ergibt sich schon mit Wahrscheinlichkeit aus der Art wie dieser ihrer sich bedient; daß sie pythagorisch gewesen, die platonische Anwendung der Zahlenverhältnisse darauf, — selbst abgesehen davon daß auch andre Angaben den Pythagoreern sie beilegen [52]).

Was veranlaßt hat diese Bruchstücke und damit das von der Seele bezeichnete Buch dem Philolaus abzusprechen [53]), ist der darin sich findende Anklang an platonische und aristotelische Lehren. Prüfen wir daher das Verhältniß der darin sich aussprechenden Anschauungsweise zu diesen etwas näher. Zuerst ist hier nur von der ewigen Dauer der Welt, nicht von Anfangslosigkeit die Rede, und in so fern könnte Philolaus ganz wohl zu denen gehören, von denen Aristoteles [54]) sagt, daß sie zwar, gleichwie Alle, ein Werden aber kein Vergehen derselben angenommen. Alles Anderswerden in der Welt mußte Philolaus dann allerdings auf Formveränderung zurückführen. Ob oder wie er die ewige Dauer begründete, wissen wir nicht; schwerlich jedoch durch Voraussetzung der Ewigkeit des Stoffes oder der Bewegung; die Ewigkeit der Principien konnte ihn sehr wohl zu der Annahme bestimmen; und daß Aristoteles, wo er von denen redet, die ewige Dauer, des Gewordenseins ohngeachtet, der Welt beigemessen, seiner nicht besonders erwähnt, kann uns ohnmöglich berechtigen ihm diese Annahme abzusprechen, für deren Alterthümlichkeit auch der Ausdruck „unermüdlich“ einigermaßen zu zeugen scheint. Sehr möglich, daß ausdrückliche Begründung fehlte und der Stagirit um so weniger sich veranlaßt sah, des Philolaus oder der Pythagoreer überhaupt an diesem Punkte besonders zu erwähnen. Auch die Ueberzeugung von der Einheit der Welt scheint Philolaus ohne Beweisführung ausgesprochen zu haben; so wie ja überhaupt eine Schritt für Schritt fortschreitende Argumentation dieser ersten Periode der griechischen Philosophie noch ziemlich fremd ist. Was demnächst von dem höchsten die Welt len=

---

52) s. d. St. bei Zeller 304 f.

53) Zeller 269 ff.

54) Ar. de Caelo I, 10. 259, b, 12. vgl. unten Anm. 71. 72.

kenden Wesen folgt, läßt sich weder auf Plato noch Aristoteles zurückführen; die Geschlechtsverwandtschaft desselben mit der Welt darf als eine durchaus eigenthümliche Vorstellungsweise betrachtet werden, wie wir sie den Pythagoreern sehr wohl zutrauen können. Hatten sich ihnen ja als Principien der Welt, an sich wahre und gewisse Zahlverhältnisse ergeben, die sie immerhin als Vermittelungen zwischen Gott und Welt und als Zeichen der Stammverwandtschaft Gottes mit der Welt betrachten konnten, mögen sie nun ein absolutes Eins als Symbol der Gottheit gesetzt haben oder nicht. Und damit ist wiederum sehr wohl vereinbar daß Philolaus die Weltordnung als ewige Thätigkeit Gottes und der Erzeugung, daher die Bewegung als ewig, d. h. als nothwendige Voraussetzung der Welt und doch zugleich als abhängig von einem höheren Princip bezeichnet; denn letzteres liegt doch wohl in dem Ausdruck Archidion. Und wie nahe lag da der Begriff einer Weltseele, als fortdauernder Vermittelung zwischen der Thätigkeit oder Wirksamkeit der Gottheit und der der Welt eigenthümlichen Kausalität des Werdens. Ist nun diese ganze Vorstellungsweise in sich zusammenhängend, mit den übrigen Lehren der Pythagoreer sehr wohl vereinbar und in ihrer Eigenthümlichkeit weder auf platonische noch auf aristotelische Principien zurückzuführen, so werden wir nicht um ein Paar befremdlicher Ausdrücke willen sie dem Philolaus absprechen dürfen, da einige derselben, die durch Plato und Aristoteles ein eigenthümliches Gepräge erhielten, wie namentlich Energie, sehr wohl hier und da schon früher vorgekommen sein, andre den Berichterstattern angehören mögen. Endlich kann ich den Pythagoreern nicht zutrauen, daß sie für ihre gegensätzlichen Principien nicht einen letzten unbedingten Grund vorausgesetzt und ihn nicht in dem Begriffe der Gottheit gefunden haben sollten, der anerkannter Maßen ihrem Bewußtsein so lebendig gegenwärtig war. Auch die Worte Plato's in dem so entschiedenen pythagorisirenden Dialog Philebus (23, c) „der Gott, sagten wir, habe den einen Theil des Seienden als unbegrenzt gezeigt, den andren als Grenze", enthalten eine Hinweisung auf solche Vorstellungsweise. Daß aber Theophrast, allerdings eine große Autorität, die Pythagoreer von

denen unterscheide, welche die Gottheit als wirkende Ursache gesetzt[55]), kann ich aus den dafür angeführten Worten desselben durchaus nicht herauslesen.

Aber auch den Gottesbegriff mochten verschiedene Pythagoreer verschieden entwickelt haben; denn freilich konnten mit Philolaus solche wohl nur theilweise einstimmig sein, die, wie später Speusippus, eine Entwickelung der göttlichen Wesenheit oder Wirksamkeit (ob der einen oder andren, bleibt unentschieden) annahmen[56]). Einer diese Vorstellungsweise hinwegdeutenden Erklärung der betreffenden aristotelischen Worte vermag ich nicht beizupflichten, bemerke dagegen daß die Annahme mehrerer voraristotelischer Ausbildungsversuche der pythagorischen Theorie hier von neuem sich bestätigt.

6. Wir berühren nur kurz die Einzelheiten der willkürlichen und eben darum von verschiedenen Pythagoreern in verschiedener Weise versuchten Zurückführung der Wesen und der Verhältnisse der Dinge auf die Zahlen und ihre Verhälnisse. Nur durch scheinbare Aehnlichkeiten konnten sie sich leiten lassen und mußten die Mängel der Uebereinstimmung durch willkürliche Voraussetzungen zu ergänzen suchen[57]). Daher denn wahrscheinlich schon bei den älteren Pythagoreern bedeutende Abweichungen in den Bestimmun-

---

55) Theophr. Metaph. c. 9. 322, 14. m. Ausg. *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα . . . διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ᾽ ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ᾽ εἴπερ, ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται.* Warum sollen die W. *ὅσοι .. ἀνάπτ·* sich lediglich auf Plato und seine Schule beziehen? warum nicht auch auf eine Richtung der Pythagoreer?

56) Ar. Metaph. XII, 7. 1072, b, 30 *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον τε καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι κτλ.* vgl. Zeller 274. Nach der unmittelbar vorangegangenen Erklärung des Aristot. über das von Ewigkeit her vollkommene Wesen der Gottheit, vermag ich das *κάλλιστον καὶ ἄριστον* auf nichts Andres als die Gottheit zu beziehen, und dem widerspricht auch nicht daß Eth. I, 4. 1096, b, 5 das Eins der Pythagoreer der *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν* subsumirt wird.

57) Ar. Metaph. I, 5. 986, 3.

gen sich fanden und mehrere noch bei den neueren [58]). Das Alte vom Neuen zu sondern kann nur sehr theilweise gelingen, so weit nämlich Anführungen aus Philolaus und Angaben des Aristoteles reichen. So faßten sie den Begriff der Gerechtigkeit als den der Wiedervergeltung und suchten dann eine entsprechende Zahlbestimmung dafür, welche die Einen in der in gleiche Hälften zerfallenden Vierzahl, Andre in der Neunzahl als Quadrat der ersten ungleichen Zahl (3) fanden. In ähnlicher Weise stellte sich ihnen der Begriff der richtigen Zeit in der Siebenzahl dar, sofern die Stufenjahre im Leben des Menschen danach gemessen würden und, wie vielleicht Andre hinzufügten, die Sonne, der Grund der Entwickelungen, die siebente Stelle im Weltraume, vom Umkreis an gerechnet, einnehme. Die Ehe bezeichneten sie durch die Fünfzahl, als der aus der ersten männlichen (ungeraden) und der ersten weiblichen (geraden) bestehenden; den Geist durch das unveränderliche Eins, die Seele oder Meinung durch das Zwei. So wurden sie wenigstens zu wenn auch noch sehr unzureichenden Versuchen in der Begriffsbestimmung veranlaßt; desgleichen zur Ausmittelung des Verhältnisses der Begriffe zu einander, wobei sie dann freilich der Willkür noch mehr anheimfielen, indem sie den Zahlen wiederum bestimmte räumliche Stellen (Stellen im Weltgebäude) anwiesen und weder von dem Oben oder Unten noch von der Häufung der Zahlen und Begriffe an ein und demselben Orte Rechenschaft zu geben vermochten [59]). Auch die Gottheiten des polytheistischen Volksglaubens blieben dabei nicht unbeachtet [60]). Wo sie mit Zahlen nicht ausreichten, nahmen sie Figuren und ihre Winkel zu Hülfe. Von diesen gleich wie von Zahlen machte schon Philolaus Anwendung zur Bezeichnung der Gottheiten oder ihrer

---

58) Ar. Metaph. I, 5. 985, b, 17. vgl. XIII, 8. 1083, 20 und bei Theo Smyrn. c. 8. 30. — Arist. de Caelo I, 1. 268, 10. — Im Uebrigen Theo Smyrn. und theol. arithm. zu vergleichen.

59) Ar. Metaph. I, 8. 990, b, 18.

60) S. Dergleichen b. Plut. de Isid. c. 10. Moderatus b. Stob. Ecl. I, 20 u. A. Philolaus z. B. hatte die Zweiheit der Rhea zugeeignet (61).

Wirksamkeit[61]). Eurytus hatte sogar versucht die Figuren der Dinge aus der ihnen entsprechen sollenden Anzahl von Steinchen zusammenzusetzen[62]).

Fruchtbarer ward dies Bestreben durch den daraus hervorgehenden Antrieb die Eigenschaften der Zahlen und ihr Verhältniß zu den Figuren zu ermitteln. Auch hier ist es theilweise unmöglich das Alte vom Neueren mit Bestimmtheit zu unterscheiden; so namentlich rücksichtlich dessen was von den Eigenschaften der Zahlen großentheils bei neueren Schriftstellern sich findet. Daß das Eins als Grund der Zahlen zugleich am Unbegrenzten und Begrenzenden Theil habe, hatten schon voraristotelische Pythagoreer behauptet und eben so hervorgehoben daß die Drei die erste ungerade und vollkommene, Anfang, Mitte und Ende in sich begreifende Zahl sei. Dem aber schließen die bei neueren Pythagoreern sich findenden Bemerkungen sich an, wie, daß die Fünf die erste Zahl sei welche durch Addition der ersten geraden und ungeraden, Sechs die welche aus der Multiplikation derselben hervorgehe; Drei, Vier und Fünf die eine besondere Proportion bildenden und Zahlen des vollkommensten rechtwinklichten Dreiecks seien, Sieben diejenige Zahl, die weder einen Faktor noch ein Produkt habe, Acht die erste Kubikzahl, u. dergl. mehr. Schon Philolaus redet von mehreren Arten des Geraden und Ungeraden und unterscheidet das Geradungerade (ἀρτιοπέριττον) von beiden, wogegen Neuere drei Arten des Ungeraden und eben so viele des Geraden annehmen und unter letzteren das Geradungerade aufführen[63]). Ebenso verhält sichs mit der Unterscheidung quadratischer, oblonger, trigonischer, polygonischer, körperlicher und Flächenzahlen; jedoch ist die Lehre von den gnomonischen, Quadrat-, Kubik- und Diagonalzahlen unbezweifelt alt. Hohen Werth legten auch schon die alten Pythagoreer der die ganze Natur in sich begreifenden Zehnzahl und der

---

61) Böckh's Phil. 152 ff. Andres Aehnliches b. Plut. de Isid. c. 30, nach Eudoxus. vgl. ib. c. 75.

62) Ar. Metaph. XIV, 5. 1092, b, 10 *Εὔρυτός τις.*

63) Philol. fr. 2. — Nicom. Arith. p. 9 sqq. Theo Smyrn. I, 8 sq.

die Faktoren derselben umfassenden Vierzahl bei. Philolaus nennt jene groß, allgewaltig und Alles vollbringend, Anfang und Führerin des himmlischen und irdischen Lebens, und führt zunächst auf sie das Wissen zurück[64]). Ueber die Zehnzahl hinaus scheinen die Pythagoreer daher auch nicht Anwendung von ihrer Zahlensymbolik gemacht zu haben[65]). Wie dem Weltgebäude, so mußte sie auch der Tafel der Gegensätze zur Richtschnur dienen, und die Anerkennung ihrer Bedeutung, gleichwie der der Vierzahl, reicht ohne Zweifel schon in die ersten Anfänge der pythagorischen Zahlenlehre zurück, wenn auch die Verse des sogenannten Eidschwurs, in denen die Tetraktys als Quelle und Wurzel der ewigen Natur gefeiert wird, wahrscheinlich jüngeren Ursprungs und noch nicht von Empedokles auf seine Vierheit der Elemente angewendet waren[66]). Von der Vierzahl machten die Pythagoreer, gleichwie von der Zehnzahl, Anwendung zur Bezeichnung der Reihenfolge der Begriffe oder Wesen. So wenn sie die Linie auf die Zweizahl und ohne Zweifel die Fläche auf die Drei zurückführten und (hier wird Philolaus genannt) dann weiter den Körper auf die Vier, die Qualität auf die Fünf, die Beseelung auf die Sechs, Geist, Gesundheit und was er als das Licht bezeichnet hatte, auf die Sieben, Liebe, Freundschaft, Einsicht (μῆτις) und Nachdenken (ἐπίνοια) auf die Acht[67]), — ein Versuch die Abfolge der fortschreitenden Entwickelung zu bezeichnen. Aehnlich leitete Plato die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl ab,

64) Ar. Metaph. I, 5. 986, 8. — Philol. fr. 18 und Böckh S. 139 ff.

65) Ar. Metaph. XIII, 8. 1084, 12 εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν. Unter dem τινὲς außer Platonikern auch wohl die Pythagoreer begriffen. cf. ib. XII, 8. 1073, 19. Phys. III, 6. 206, b, 30.

66) Carm. aur. 47 und dazu Mullach. Der Theol. arithm. p. 20 zufolge sollten diese Verse bei Empedokles sich gefunden haben.

67) Ar. Metaph. VII, 11. 1036, b, 7. Die τινὲς von denen hier die Rede ist, werden von den Platonikern unterschieden. — Theol. arithm. 56. vgl. Asclep. in Metaph. Schol. 541, 23. — Böckh's Philol. 157 ff.

und mag auch in der Zurückführung des Geistes auf die Einzahl, der Wissenschaft auf die Zwei, der Vorstellung auf die Drei, der Wahrnehmung auf die Vier[68]), pythagorischer Ueberlieferung gefolgt sein. In ähnlicher Weise nahm Philolaus an, den Qualitäten der Elemente lägen die körperlichen Formen ihrer Partikeln zu Grunde, der Erde die kubische, dem Feuer die der Pyramide, der Luft die des Oktaëders, dem Wasser die des Ikosaëders und fügte diesen vom Empedokles übernommenen vier Elementen als fünftes, dem Dodekaäder entsprechendes, ein die ganze Sphäre umfassendes, oder das Luftschiff der Sphäre, hinzu[69]). Ob Plato, der in dieser Konstruktion dem Philolaus sich anschließt[70]), auch in der Ableitung der fünf körperlichen Formen pythagorischen Ueberlieferungen folgt, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Wahrscheinlich jedoch hatten sie, gleich wie die Qualitäten der Elemente aus Körperformen, so diese wiederum aus Zahlen zu konstruiren versucht. Wie wenig sie aber auch in dieser wie in andren Anwendungen ihrer Theorie zu wissenschaftlich begründeten Ergebnissen gelangen konnten, in doppelter Beziehung bahnten sie den Weg späterer Wissenschaft an; sie versuchten sich an Begriffsbestimmungen um Punkte der Uebereinstimmung der Dinge und ihrer Veränderungen mit den Zahlen zu finden, und suchten, wenn auch noch ohne folgerechte Methode, die Eigenschaften der Zahlen und die Verhältnisse derselben zu einander und zu den Figuren auszumitteln, wobei es an wissenschaftlicher Ausbeute nicht fehlen konnte; die Entdeckung des sogenannten pythagorischen Lehrsatzes gehörte unbezweifelt der Schule, wenn auch vielleicht nicht dem Urheber derselben, von dem wir ja überhaupt nicht auszumitteln vermögen,

---

68) Ar. de An. I, 2, 404, b, 18. vgl. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21. Alex. in Met. XIII, 9. 756, 14 Bon. und die in m. Gesch. d. griech.-röm. Phil. angef. St. I, 471.

69) Böck's Philol. S. 160. Zeller S. 297, 5 will statt ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς lesen τὸ τ. σφ. ὅλας.

70) Plat. Tim. 53, c sqq.

ob oder wie weit er an wissenschaftlichen Untersuchungen sich betheiligt habe.

7. Am meisten Keime späterer wissenschaftlicher Entdeckungen enthält wohl ihre nach mathematisch-musikalischen Verhältnissen angelegte Kosmologie. Wiewohl Philolaus ewige Dauer der Welt annahm, so beschrieben doch auch die Pythagoreer, und wahrscheinlich schon er selber [71]), die Weltbildung als eine zeitliche [72]). Zuerst soll im Mittelpunkte der Welt das Centralfeuer sich gebildet haben, Einheit oder Monas, Hestia, Herd oder Altar des Weltalls, Wache, Burg oder Thron des Zeus und Kiel des Weltalls genannt; von ihm aus das Nächstgelegene im Unbegrenzten angezogen und begrenzt worden sein und so die Welt in der Form der Kugel sich gebildet haben. Um das Centralfeuer bewegten sich

---

71) Philol. 11. 94 ff. — Die Worte des Philolaischen Bruchstücks b. Böckh S. 165 *ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα,* besagen nicht die schlechthinnige Anfangslosigkeit, sondern nur die ewige Dauer der Welt. Auf Phil. aber werden nur die verschiedenen Bezeichnungen des Centralfeuers und die Anordnung der zehn Weltkörper oder Sphären, nicht die Weltbildung, zurückgeführt, s. Stob. Ecl. I, 488, vgl. p. 450, und in ähnlicher Weise legt Aristoteles jene Anordnung den Pythagoreern überhaupt bei, de Caelo II, 13. vgl. ib. 293, b, 19. Metaph. I, 5. 986, 8. Doch läßt sich aus den W. des Philolaus b. Stob. p. 468 *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν κτλ.* und p. 360 *ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου* mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch er schon die Weltbildung beschrieben habe und diese legt den Pythagoreern in der im Texte angegebenen Weise, Arist. bestimmt bei, s. Metaph. XIV, 3. 1091, 13 (72). vgl. XIII, 6. 1080, b, 20. Simpl. de Caelo Schol. 505, 19 nach d. aristotelischen *Πυθαγορικοῖς.*

72) Ar. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 20. XIV, 3. 1091, 13 *οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐθὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν κτλ.* Daß hier mehr oder weniger bestimmt ausgesprochene Ansichten der Pythagoreer bezeichnet werden, darf man namentlich aus der Angabe des Arist. (de Sensu c. 3. 439, 30) schließen: *διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν.*

dann, nahmen sie an, die zehn himmlischen Körper oder Sphären, deren Abfolge sie zuerst bestimmt haben sollen: am äußersten Umkreise der vom Feuer umgebenen Kugel der Fixsternhimmel, dann die Planeten, mit der Sonne und dem Monde, die Erde und Gegenerde, letztere zur Ausfüllung der heiligen Zehnzahl vorausgesetzt. Die Erde, lehrten sie, bewege sich um das Centralfeuer, dessen Licht ihr durch die Gegenerde verborgen bleibe, und nur durch die Sonne vermittelt ihr zukomme. Ob diese ihr Licht ausschließlich vom Centralfeuer oder zugleich vom Feuer des Umkreises erhalten soll, ist zweifelhaft [73]). Andre Pythagoreer nahmen die Gegenerde für den Mond, wir wissen nicht [74]), wie damit die Zehnzahl in Einklang bringend. Wir übergehen was sonst noch über die pythagorischen Ansichten von der Lage der Erde gegen Sonne und Centralfeuer, von der Neigung der Erdbahn gegen die Sonnenbahn, von Sonnen- und Mondfinsternissen, von der Umlaufszeit des Fixsternhimmels und dem großen Jahre, von den einzelnen Gestirnen u. s. w. berichtet wird [75]). Wie viel Willkürliches und Irriges in ihren astronomischen Angaben sich auch findet, durch ihre Lehre von der Bewegung der Erde, die demnächst Hiketas als Axenbewegung faßte [76]), haben sie den ersten Anstoß zur Beseitigung der Voraussetzung, die Erde ruhe in der Mitte der Welt, und zur Entdeckung des Kopernikanischen Weltsystems gegeben. Das die Welt umgebende Unbegrenzte dachten sie sich als hauchartig und scheinen über die Entstehung des ersten ausgedehnten Eins nur dunkel oder in verschiedener Weise sich ausgesprochen zu haben (72).

Indem die Pythagoreer davon ausgingen daß Höhe und Tiefe

---

73) Achill. Tat. in Arat. prolegg. 19 leitet es vom Feuer des Umkreises ab, und Martin sur le Timée, so wie Böckh über d. kosmische System des Plato S. 94, wollen ausgleichen durch Verbindung dieser Angabe mit der andren.

74) Simpl. l. l. (71).

75) s. Zeller S. 308 ff.

76) Cic. Acad. II, 39, nach Theophrast. — vgl. Diog. L. VIII, 85. Böckh's Philol. S. 122 und über d. kosm. System Plato's 122 ff.

der Töne von der Schnelligkeit der Bewegung abhänge, setzten sie voraus daß die stets bewegten Gestirne tönen müßten, und zwar um so mehr, je größere Massen sie bildeten [77]). Durch die Anwendung ihrer Lehre von der Oktave glaubten sie dann die verschiedenen Intervalle derselben in den verschiedenen Entfernungen der Gestirne vom Centralfeuer, gleich dem davon abhängigen Grade der Schnelligkeit ihrer Bewegungen, und damit zugleich die Harmonie oder Oktave, am Himmelsgebäude nachweisen zu können. Sie hielten sich in der Durchführung dieser Annahme zunächst, wenn nicht ausschließlich, an die sieben Planeten, betrachteten die Entfernung der Erde vom Monde als den Ton und bestimmten danach die Entfernung der Sonne vom Monde zu $2^1/_2$ Tönen, die des Fixsternhimmels von der Sonne zu $3^1/_2$ Tönen (Quarte und Quinte). Doch lassen die theilweise hiervon abweichenden Angaben der Berichterstatter wohl wiederum auf verschiedene Durchführungsweisen jener Annahmen schließen. Die Sphärenharmonie soll den Menschen nicht vernehmbar sein, weil sie von der Geburt an daran gewöhnt, oder weil unsre Organe den gewaltigen Tönen nicht gewachsen seien. Neuere wollen die Begabung für die Sphärenmusik besonders Bevorzugten, wie dem Pythagoras selber, vorbehalten [78]). Dieser Vorstellungsweise kam die Ueberzeugung fördernd entgegen, daß das Himmelsgebäude eine Harmonie darstelle und daß was dem Auge erkennbar sei, auch für das Ohr vorhanden sein müsse [79]). Doch erblickten sie diese harmonische sich selber gleich bleibende Ordnung zunächst in dem Weltraum zwischen dem umgebenden

---

77) Ar. de Caelo II, 9. — Ueber das Nähere und die Abweichungen der verschiedenen die Sphärenmusik betreffenden Angaben s. Böckh in d. Studien v. Daub u. Kreuzer III, 87 ff. Martin Études sur le Timée II, 37 ff. und Zeller S. 312 ff.

78) Den ersten Grund gibt Aristoteles l. l. an, den zweiten Porphyrius (wohl auch Archytas) in Ptolem. Harm. 257. vgl. p. 236, den dritten Simpl. in Ar. de Caelo Schol. 496, b, 11 und Cicero, Somn. Scip. c. 5.

79) Ar. Metaph. I, 5. 986, 2. — Plat. de Rep. IV, 430, d. vgl. Archyt. b. Porphyrius l. l. p. 236.

Feuer, wahrscheinlich mit Inbegriff des Fixsternhimmels, bis zu dem Gebiete des Werdens und der Veränderung um die Erde herum [80]), und nannten jenen Kosmos [81]) in engerer Bedeutung, während sie das terrestrische Gebiet als Uranos und das umgebende Feuerartige, wohl mit Einbegriff des Centralfeuers als Olympos bezeichneten. Stobäus (80) faßt es als Lauterkeit (*εἰλικρίνεια*) der Elemente, Aristoteles als den unendlichen Hauch, welcher in das Himmelsgebäude eindringe, so daß dieses mit jenem zugleich das die Dinge und selbst die Zahlen trennende Leere einhauche [82]), daher es denn auch anderweitig geradezu das Leere genannt wird, dessen Unendlichkeit Archytas zu erweisen versucht hatte [83]). Auch die Zeit ward darauf zurückgeführt, welche Andre wiederum die Sphäre des Weltalls nannten [84]). Dieses unendliche Umgebende scheinen sie sich, im Rückgang auf die jonischen Physiologen, als den Inbegriff alles noch nicht zur Bestimmtheit des Daseins gelangten vorgestellt zu haben.

8. Wiewohl wir den pythagorischen Ursprung der Lehre von der Weltseele zu bezweifeln nicht Grund haben, so vermögen wir doch nicht anzugeben, wie weit sie gediehen sein mochte als Plato im Sinne der Zahlenlehre sie ausbildete; und da die aristotelische Kritik nur auf diese Ausbildung sich bezieht, so dürfen wir mit

---

80) Philol. b. Stob. I, 420. Böckh 167 f. *τὸ μὲν ἀμετάβολον „ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας“ περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον „ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς“ κτλ.* Ohne Benamung und mit Uebergehung der obersten Region, des Olympos, Stob. Ecl. I, 488. vgl. Böckh's Philol. 94. Die von Krische, Forschungen S. 115, gegen die Bezeichung Uranos erhobenen Bedenken beseitigt Zeller S. 320, 3.

81) In weiterer Bedeutung nennt Philolaus fr. 1 das Weltall *κόσμος*. — Ueber das Oben und Unten, Rechts und Links s. Böckh's Philol. S. 90 ff. und d. kosmische System S. 120 ff., so wie Zeller S. 318 f.

82) Arist. Ph. IV, 6. 213, b, 22. — ib. III, 4. 203, 6. Stob. Ecl. I, 380.

83) Simpl. in Phys. 108. Schol. 362, 21, nach Eudemus.

84) Stob. Ecl. I, 380. — Arist. Phys. IV, 10. 218, 33 u. Simpl. 165. vgl. Plut. Plac. I, 21 u. s. w.

Wahrscheinlichkeit annehmen daß eine ähnliche von Pythagoreern ins Einzelne durchgeführte nicht vorlag. Philolaus bezeichnet sie als die das Ganze bis zum Monde umfassende Seele, und das Gebiet des immer Bewegten als Gebiet, oder wie sonst d. W. (*ἀνάκωμα*) zu übersetzen sein mag, des Geistes und der Seele. Wenn wir auch dahin gestellt sein lassen, ob der Geist von der Seele entschieden gesondert und der Gottheit vorbehalten werden soll, augenscheinlich wird als ursprüngliche Wirkungssphäre des einen und des andren das Gebiet des Unveränderlichen, der Kosmos, bezeichnet; doch soll auch die Welt des Veränderlichen durchweht werden, wahrscheinlicher von der Seele als vom Geiste [85]). Daß diese oder dieser aber vom Centralfeuer aus nach dem Umgebenden hin die Welt durchwalte, wird nicht bestimmt gesagt [86]). Sehr wahrscheinlich daß auch schon die älteren Pythagoreer die Einzelseelen aus der Weltseele ableiteten [87]), und sehr wohl vereinbar damit ist die Angabe des Aristoteles, Einige der Pythagoreer hätten behauptet, die Seelen seien die Sonnenstäubchen, Andre sie seien das was diese bewege [88]); ihre Zusammengehörigkeit mit der Weltseele wird dadurch nicht aufgehoben; mußte ja die Sonne schon als hervorragender Theil des Kosmos und sofern sie ihr Licht vom Centralfeuer, vielleicht auch von dem umgebenden Feuer, erhalten

---

85) Philol. 22. 167 *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον „ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας . . . καὶ τὸ μὲν νόῳ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς . . . . κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος“.* Vorher: *ἔχει δὲ καὶ „τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος, εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω“.*

86) Auch Cicero (de Nat. D. I, 11) sagt: nur animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem.

87) Cic. de Senect. 21 audiebam Pythagoram Pytbagoreosque . . nunqnam dubitasse, quin ex universa mente divina animos delibatos haberemus. vgl. Sext. Emp. adv. Math. IX, 127. Plut. Plac. IV, 7, 1.

88) Ar. de An. I, 2. 404, 16.

sollte, in näherer Beziehung zu der Weltseele stehn. In ähnlicher Weise verhält sichs mit der Uebertragung des Begriffs der Harmonie auf die Seele oder mit der Annahme daß sie durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden sei [89]). Diese letztere viel verbreitete und ohne Zweifel in verschiedener Weise ausgebildete Annahme gehört zwar in der Form, in welcher Aristoteles sie berücksichtigt und der Schüler des Philolaus bei Plato sie entwickelt, als Zahl oder Harmonie des Körpers [90]), schwerlich den ächten Pythagoreern an, wohl aber konnten sie, wie von Philolaus berichtet wird, behaupten, die Seele werde dem Körper nach Zahl und nach unsterblichem unkörperlichem Einklang eingefügt [91]). Die Selbstbewegung der Seele haben sie noch nicht ausgesprochen und noch weniger sie, wie Xenokrates, eine sich selber bewegende Zahl genannt [92]).

Die Pythagoreer sollen nicht blos das vernünftige Seelenwesen vom vernunftlosen unterschieden haben, sondern auch Urheber der Sonderung von Vernunft, Zornmuth und Begierde, oder Geist, Gemüth (*φρένες*) und Zornmuth, ja der platonischen Viertheilung des Auffassungsvermögens in Geist, Wissenschaft, Vorstellung und Wahrnehmung gewesen seien [93]). Doch finden sich diese Angaben nur bei neueren Schriftstellern und in gefälschten pythagorischen Bruchstücken. Besser beglaubigt was aus dem Buche des Philolaus von

---

89) Ar. Polit. VIII, 5 extr. *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

90) Ar. de Anima I, 4 pr. Phaedo 85, a.

91) Claudian. Mam. de statu animae I, 7 (b. Böckh S. 177) anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam. vgl. Ioh. Phil. in Arist. de Anima B, 15. Macrob. in somn. Scip. I, 14.

92) Ar. de An. I, 4 unterscheidet von den Pythagoreern: *ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν*, und als Urheber dieser Annahme, die nur Plut. Plac. IV, 2 und andre gleich wenig zuverlässige Schriftsteller den Pythagoreern zuschreiben, wird Xenokrates von vielen Andren bezeichnet und von Aristoteles wenigstens nicht den Pythagoreern beigelegt.

93) vgl. Zeller S. 324.

der Natur angeführt wird: der dem Menschen eigenthümliche Geist habe seinen Sitz im Gehirn: was ihm mit den Thieren gemein sei, Leben und Empfindung, im Herzen, die auch auf die Pflanzen sich erstreckende Anwurzelung und Keimung im Nabel, die über die ganze Natur verbreitete Zeugung in den Geschlechtstheilen [94]).

Wie dürftig auch was wir mit einiger Sicherheit von der Psychologie der Pythagoreer erfahren, ihre Ueberzeugung von der Unkörperlichkeit und der Unsterblichkeit der Seele spricht sich in den Worten des Philolaus aus [95]): „es bezeugen die alten Theologen und Wahrsager daß wegen gewisser zu büßender Verschuldungen (*διά τινας τιμωρίας*) die Seele mit dem Körper zusammengejocht ward und wie in einem Grabdenkmal bestattet". Ob die im platonischen Gorgias daran geknüpfte Vergleichung der Begierden mit einem durchlöcherten Faß und die spielende Etymologie (*πίθος* von *πιθανὸν*) ihm auch gehöre [96]), wollen wir dahin gestellt sein lassen. Aber eben weil von der Gottheit zur Strafe in dem Körper, wie in einem Gewahrsam (*ἔν τινι φρουρᾷ*), eingeschlossen, soll sie nach Philolaus' Lehre, nicht eigenmächtig sich befreien [97]), vielmehr den Körper lieben, weil er sie in Stand setze der Sinne sich zu bedienen, um demnächst im Kosmos eines unsterblichen Lebens theilhaft zu werden. Wer eigenmächtig die Banden des Körpers zerreißt, soll um so größere Qualen erleiden [98]). Daran knüpften sich Annahmen über die Strafen im Tartarus [99]), deren schon Ari-

94) Theolog. arithm. 22, b. Böckh S. 159.

95) bei Clem. Al. Strom. III. u. A. s. Böckh S. 181. vgl. Plat. Cratyl. 400, b. Gorg. 493, a.

96) Plat. Phaedo 62, b. Klearch b. Athen. IV, 157 c nach einem Pythagoreer Euxitheus. vgl. Cic. de Senect. c. 20. Somn. Scip. c. 3.

97) s. Böckh S. 177 ff.

98) nach Euxitheus l. l. bei Böckh 180.

99) Arist. Anal. post. II, 11. 94, b, 32, wo allerdings wohl die Sünder, nicht die Titanen, die im Tartarus durch Donner zu schreckenden sind, vgl. Ritters Gesch. d. Philosoph. I, 425. Nach Dantes schöner Dichtung, ertönt Donner, wenn bei einer Seele das Bewußtsein vollendeter Läuterung eintritt, s. Purgat. XXI, 58 sq.

stoteles erwähnt. Danach betrachteten die Pythagoreer, gleichwie der ihnen hierin sich anschließende Empedokles, die von ihnen angenommene Seelenwanderung oder Metempsychose als einen Läuterungsprozeß, vermittelst der Wanderung durch eine Reihe von Menschen- oder Thierleibern. Sie muß früh von den Pythagoreern ausgebildet sein und ward schon von Xenophanes, Empedokles, dem Dichter Jon aus Chios mehr als die andren pythagorischen Lehren beachtet. Auch die daran sich knüpfende von Plato berücksichtigte und noch jetzt im griechischen Volksglauben lebende Vorstellung, daß die Seelen nach dem Austritt aus dem Körper in der Luft umherschwebten [100]), mag bei alten Pythagoreern sich gefunden haben. Wie weit übrigens Plato in seinen mythisch gehaltenen Annahmen über den Zustand nach dem Tode, den Pythagoreern sich angeschlossen, ist schwerlich mit Bestimmtheit auszumitteln.

9. Wiewohl wir überzeugt sind daß der Gottesbegriff ein nothwendiger Bestandtheil in der Theorie der Pythagoreer war, so wollen wir doch keineswegs in Abrede stellen daß ihm außerhalb dieser Theorie gelegene, dem Volksglauben entlehnte Vorstellungen sich anschlossen. So in ihrem Glauben an Dämonen und ihre Erweisungen durch Offenbarungen, die über den Bereich unsrer natürlichen Fähigkeiten hinausreichten [101]). In ähnlicher Weise verhält sichs mit ihrem Polytheismus; einerseits haben sie in ihrer Theorie zu dem Begriffe eines ewigen, einigen, unveränderlichen göttlichen Wesens sich erhoben, andrerseits schließen sie sich dem Apollokultus, gleichwie dem Kultus der Orphiker an und lieben es von den Göttern des Volksglaubens eine symbolische Anwendung zu machen [102]); wie weit sie dabei ihn zu läutern bestrebt gewesen, ersieht man nicht aus den dürftigen Anführungen.

---

100) Alexand. b. Diog. VIII, 31. vgl. Plat. Phaedo 81, d.

101) Schon Philolaus fr. 18 unterscheidet Göttliches u. Dämonisches. vgl. Aristoxen. b. Stob. Serm. LXXIX, 45. Alex. b. Diog. VIII, 32 u. A. — Aristox. b. Stob. Ecl. I, 206. Alex. l. l. — Philolaus in d. Eth. Eudem. II, 8 extr. *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.*

102) s. Zeller S. 287, 1. 303. 334, 1.

10. Einen entschieden religiösen Charakter hatte ihre Ethik, dürftig an wissenschaftlich gefaßten Lehren, reich an innerem sittlichen Gehalt. Das Leben ging auch hier der Wissenschaft voran. Sittliche Reinigung und Vervollkommnung war ihnen Lebensaufgabe, die Tugend Vorstufe zur Weisheit [103]), ihr Endziel, sich Gott zu verähnlichen [104]). Ihrer rein sittlichen Gesinnung ohngeachtet mußten ihre begrifflichen Bestimmungen sehr unzureichend bleiben [105]). Zurückführung der Tugend auf Zahlbestimmungen, wie die der Gerechtigkeit, ließ das eigenthümliche Wesen derselben außer Acht. Auch den Satz, die Tugend sei Harmonie, der wenn gleich erst von Alexander und jüngeren Schriftstellern angeführt, für altpythagorisch gelten kann, war mehr geeignet die Aufmerksamkeit auf die besonderen individuellen Verhältnisse zu schärfen als für Ableitung allgemeingültiger sittlicher Bestimmungen. Wenn Heraklides der Pontier sagte, die Pythagoreer hätten die Glückseligkeit als Wissenschaft von der Vollendung der Tugenden der Seele bezeichnet [106]), so findet das dem Sinne nach einige Gewähr in den Worten des Philolaus (103), denen zufolge die Weisheit der Tugend übergeordnet und jene dem nach ewigen Gesetzen geordneten Kosmos, diese dem sublunarischen Gebiete der Veränderungen zugewiesen wird. Nur wer durch den Läuterungsproceß der Seelenwanderung zur Vollendung der Tugenden gelangt, sollte, mochten sie annehmen, zu der den Göttern vorbehaltenen höheren göttlichen Erkenntniß (Philol. fr. 2), d. h. zur Weisheit gelangen. Wie ernst ihr Streben nach sittlicher Läuterung war, zeigen besonders ihre von Aristoxenus [107]) aufgezeichneten Mahnungen zur Ehrfurcht gegen die Göt-

---

103) Philol. nach Stobäus b. Böckh 95 *περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν συφίαν, περὶ δὲ τὰ γιγνόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.*

104) s. Zeller S. 333, 3.

105) Magn. Mor. 1, 1. 1182, 12 *τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀρθιμοὺς ἀνάγων (ὁ Πυθαγόρας) οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο.*

106) Clem. Al. Str. II, 417.

107) Aristox. b. Stob. Serm. LXXIX, 45. XXXIII, 49. CI, 4.

ter und Dämonen, zur Verehrung der Aeltern, zur Treue und Verträglichkeit in der Freundschaft, zur Dankbarkeit und Mäßigung, zur Wissenschaft; — gleichwie was sie über die Nothwendigkeit des Staates, über das Verhältniß der Obrigkeit zu den Unterthanen und über Liebe zum Vaterlande und seine Gesetze aussprachen. Diese sittliche Gesinnung der älteren Pythagoreer verleugnete sich auch nicht bei den neueren, wie die Bruchstücke untergeschobener pythagorischer Schriften und selbst das goldene Gedicht und die dem Pythagoras in den Mund gelegten Reden zeigen, während die in jenen Bruchstücken hinzugefügten Versuche zu wissenschaftlicher Begründung theils unbedeutend theils mit Bestandtheilen der peripatetischen und stoischen Ethik versetzt sind.

So unvollständig wir von den verschiedenen Formen unterrichtet sind, in denen die pythagorische Zahlenlehre sich ausbildete, eben so wenig genau lassen sich die Versuche verfolgen, sie der jonischen Physiologie anzunähern. Von dem Arzt **Alkmäon** aus **Kroton** wagt selbst Aristoteles nicht zu bestimmen, ob er seine Lehre von den Gegensätzen den Pythagoreern oder diese sie ihm entlehnt hätten. Die Gegensätze aber zwischen denen alles Menschliche sich bewegen sollte, hatte Alkmäon [108]) ohne den Versuch sie auf eine geschlossene Anzahl zurückzuführen, nur im Allgemeinen bezeichnet, wahrscheinlich zur Veranschaulichung seiner Annahme, daß die Gesundheit im Gleichgewicht der gegensätzlichen Kräfte bestehe. Dem auf das Gebiet der Gegensätze angewiesenen Menschlichen stellte er das Göttliche des Himmels und der ewig

---

vgl. Stob. Ecl. I, 206. Auch Porphyr v. Pyth. 38. Diog. VIII, 23. Jambl. v. Pyth. 101 ff. hatten das hierhergehörige vom Aristoxenus (*Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*) entlehnt.

108) Metaph. I, 5. 986, 27. Ueber die einzelnen Lehren des Alkmäon s. Zeller 356 ff.

kreisenden Gestirne entgegen, an deren Bewegung theilnehmend auch die Seele unsterblich sein soll[109]), d. h. ohne Zweifel die menschliche, deren Eigenthümlichkeit, im Unterschiede von dem bloßen Lebensprincip, er in das der bloßen sinnlichen Wahrnehmung nicht zukommende Verständniß setzte[110]).

Von Hippasus sagt uns Aristoteles blos daß er das Feuer für das Princip der Dinge gehalten; als Pythagoreer oder unächten Pythagoreer bezeichnen ihn nur Spätere. Von seiner Theorie der Tonverhältnisse wird nach Hörensagen berichtet[111]). Ob oder wie weit er die Absicht gehabt die pythagorische Annahme eines den Mittelpunkt und den Umkreis der Welt bildenden Feuers auf die heraklitische Lehre zurückzuführen, wissen wir nicht[112]).

Zuversichtlicher können wir behaupten daß Ekphantus, einer der jüngsten Pythagoreer, die Einheiten der Pythagoreer als materielle Atome gefaßt und einen sie trennenden leeren Raum angenommen, jedoch darin von den Atomikern sich entfernt und dem Anaxagoras angenähert habe, daß er den Atomen nicht nur außer der

---

109) Plut. Plac. V, 30. — Diog. L. VIII, 83. Cic. de Nat. Deor. I, 11. — Ar. de An. I, 2. 405, 29.

110) Theophr. de Sensu 25 . . . ὁ ἄνθρωπος μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ.

111) Metaph. I, 3. 984, 7. Sext. Pyrrhon. III, 30 u. A. Nach Clem. Cohort. 42, c soll er das Feuer als Gottheit gefaßt, nach Simpl. in Phys. 6, a die Dinge aus dem Feuer durch Verdünnung und Verdichtung abgeleitet, nach Tertul. de An. 5 und Theodoret Cur. gr. aff. V, 20 die Seele für feuriger Natur, nach Simpl. l. l., Diog. VIII, 84 und Theodoret. IV, 5 die Welt für ewig bewegt, begrenzt und in periodischer Umgestaltung begriffen gehalten haben.

112) Demetrius Magnes hatte behauptet, Hippasus habe keine Schrift hinterlassen, Diog. L. l. l. und Theo Smyrn. Mus. c. 12 spricht von den ihm beigelegten Tonverhältnissen nur mit einem φασί. Diese nennen ihn einen Pythagoreer, Jambl. v. Pyth. 81 u. A. einen unächten Pythagoreer.

113) Ueber Ekphantus Stob. Ecl. I, 308. 448. 496. Hippolyt. adv. Haer. p. 19.

Größe und Gestalt auch Kraft (*δύναμις*) beilegte und daß er als Princip der Bewegung und Weltordnung den Geist betrachtete. Er soll mit dem Pontiker Herakldes und mit Hiketas Bewegung der Erde um ihre Axe angenommen haben[114].

Wir haben gesehn wie Xenophanes von der ohne Zweifel pythagorischen Seelenwanderungslehre Kunde hatte, Heraklit aller Wahrscheinlichkeit nach von Anaximander und den andren Physiologen Milets wußte und wie er des Pythagoras und Heraklits erwähnte. Auch erfahren wir daß der alternde Solon mit Bewunderung die Oden Sapphos hörte[1]), daß die Pisistratiden nicht blos Sorge trugen die homerischen Gesänge und die sogenannten theologischen Dichtungen sammeln und bearbeiten zu lassen, sondern daß auch Hipparch Dichter, wie Anakreon, Simonides und Lasus nach Athen einlud[2]), gleichwie Hiero von Syrakus, die thessalischen Aleuaden u. a. Herrscher, Dichter um sich zu versammeln liebten. Ohngleich lebhafter noch muß der litterarische Verkehr in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung geworden sein. Melissus kannte ohne Zweifel das Lehrgedicht des Parmenides und wohl auch das des Xenophanes; Anaxagoras außer der Lehre der Eleaten aller Wahrscheinlichkeit nach das Lehrgedicht des Empedokles und vielleicht die Anfänge der Atomistik; Empedokles ist nicht nur vertraut mit der Lehre und dem Gedichte des Parmenides, sondern bleibt auch von einzelnen pythagorischen Lehren nicht unberührt und hatte wahrscheinlich Kunde von der heraklitischen Theorie. Diogenes von Apollonia und Archelaus haben das Buch des Anaxagoras vor Augen, welches ja überhaupt zu Sokrates' Zeiten schon in weiten Kreisen Verbreitung

---

114) Hippol. a. a. O. Plut. Plac. III, 13, 2.
1) Stob. Serm. XXIX, 28.
2) Plat. Hipparch. 228, b.

gefunden haben muß; und dem Demokrit endlich war schwerlich irgend eine Richtung der früheren Philosophie fremd.

Aber nicht nur unter den Philosophen des Zeitraumes fanden vielfache Wechselbeziehungen, sei es durch Bücher oder mündliche Ueberlieferung, statt, sondern auch die Dichter dieser Periode konnten sich dem Einfluß der Philosophie nicht entziehen. Während die dem vorangegangenen Jahrhundert angehörigen der Philosophie gewissermaßen entgegenkommen und von demselben Triebe ergriffen mit dem über die Welt der Erscheinungen hinaus Liegenden zu verkehren, durch Vertiefung des Gottesbewußtseins und durch ihre Reflexionen über Sitte und Staat, demnächstige wissenschaftliche Bearbeitung anbahnen: finden wir von Anfang des fünften Jahrhunderts an bei ihnen mehr oder weniger Kenntniß philosophischer Theorien und Hinneigung dazu. So am augenscheinlichsten bei Epicharmus [3]), der unter Gelo (Ol. LXXIII, 2) und Hiero (Ol. LXXVII, 1) und wahrscheinlich schon ohngleich früher, als Komödiendichter in Syrakus aufgetreten war [4]). Wenngleich die Behauptung eines uns nicht weiter bekannten Alkimus [5]), Plato habe von dem sicilischen Dichter Manches entlehnt, namentlich die Unterscheidung der Gebiete des Sinnlichwahrnehmbaren und des Intelligibelen und die daran sich knüpfende Ideenlehre, theils auf interpolirten, theils auf willkürlich gedeuteten Versen des Dichters

---

3) C. I. Grysar, de Doriensium comoedia quaestiones vol. I. Colon. 1828. Polman Kruseman, Epicharmi fragmenta. Harlemi 1834. Welckers kleine Schriften I, 271 ff. L. V. Schmidt, quaestiones Epicharmeae. Bonnae 1846. Mullach, fr. ph. Graec. 135 sqq.

4) Schmidt a. a. O. 20 sq.

5) Diog. L. III, 9—17 gibt zugleich mit der Annahme des Alkimus die von diesem dafür angeführten Verse des Epicharmus, theils trochaisch katalektische Tetrameter, theils jambische Trimeter. Die Aechtheit der ersteren hat Schmidt a. a. O. p. 6 sqq. durch Vergleichung mit unbezweifelt ächten bei Athenaeus, aus metrischen Gründen nachgewiesen und von den Trimetern gezeigt, daß sie in metrischer Beziehung dem Epicharmus ganz wohl eignen konnten, ohne Interpolation derselben in Abrede zu stellen.

beruhte [6]), so ist doch nicht zu verkennen, daß Epicharmus in den Theorien der Eleaten (des Xenophanes und Parmenides) wie des Heraklit, wahrscheinlich auch in den pythagorischen wohl bewandert, in einigen seiner Komödien die beiden ersteren, jedoch mit Vorliebe für die heraklitische, gegen einander streitend aufführte, d. h. Angriff und Vertheidigung verschiedenen Personen zuwies [7]). Kennt-

---

6) Für die Behauptung des Alkimus, Plato habe die Entgegensetzung des Sinnlichwahrnehmbaren und Intelligibelen vom Epicharmus entlehnt, wird kein Beleg angeführt; mochte sich aber auch eine entsprechende Unterscheidung bei dem Dichter finden, so war sie ohne Zweifel der eleatischen Lehre entnommen. Die für den epicharmischen Ursprung der Ideenlehre geltend gemachte Stelle (v. 195 ff. bei Mullach) scheint bestimmt gewesen zu sein zu veranschaulichen daß die Tugend lehrbar sei und die ursprüngliche Bestimmtheit des Guten voraussetze, gleichwie die Fertigkeit im Flötenspiel oder irgend einer andren Kunst, diese schon voraussetze:

οὐκ ὦν δοκεῖ
οὕτως ἔχειν (τοι) καὶ περὶ τὠγαθοῦ; τὸ μὲν
ἀγαθόν τι πρᾶγμ' εἶμεν καθ' αὖθ'· ὅστις δέ κα
εἰδῇ μαθὼν τῆν', ἀγαθὸς ἤδη γίνεται.

Schmidt (p. 50) möchte statt dessen lesen:

τὸ γὰρ
ἀγαθὸν μαθών τις ἀγαθὸς ἤδη γίνεται.

Inzwischen dürfte auch das *πρᾶγμα κ. αὖθ'* dem in eleatischer Terminologie wohl erfahrenen Dichter schon zuzutrauen sein, ohne daß er auch nur zu den Anfängen der platonischen Ideenlehre gekommen sein müßte.

7) Den Vertreter der eleatischen Ansicht (v. 177), zunächst wohl im Anschluß an Xenophanes, dessen Gott in populärer Weise in Götter verändert wird, begnügt sich die Ewigkeit der Götter, ohne Voraussetzung eines vorangegangenen Chaos, mit den Worten zu vertheidigen *πῶς δ';* (wie sollte doch das Chaos früher oder vielmehr zuerst vor den Göttern geworden sein?) *ἀμάχανον γ' ἀπὸ τίνος; μηδὲν ὅ τι πρᾶτον μόλοι* || *οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐδὲν οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον.* Ohnmöglich daß es von irgend Etwas geworden und Nichts kann zuerst gekommen sein, auch Nichts als Zweites. (Ein überhaupt nicht Gekommenes oder Gewordenes muß vorausgesetzt werden.) Ein solches sich selber Gleichbleibendes scheint denn auch der epicharmeische Eleat in dem vorangegangenen, vielleicht aus seinem Zu-

niß der empedokleischen Lehre ist in den Bruchstücken nicht nachweislich und aus chronologischen Gründen bei ihm kaum zu erwarten [8]). Natürlich konnten nur die allgemeinen Gesichtspunkte zur Sprache kommen und der Streit mußte durch Laune und Ironie gewürzt werden. Wahrscheinlich war ein hierher gehöriges Bruchstück demselben Drama Odysseus entlehnt, aus welchem Athenäus eine lange Aufzählung von Leckerbissen, wie die sicilischen Feinschmecker sie liebten, uns aufbehalten hat. Der philosophische Ernst mußte dem Ton des Komikers sich fügen. Nach einem dritten gleichfalls von Alkimus herangezogenen Bruchstück (die Rede wird an den göttlichen Sauhirten Eumäus gerichtet) soll aus dem Kunsttriebe der Thiere geschlossen werden, daß Alles was lebt

---

sammenhange gerissenen Verse:

τάδε δ' ἀεὶ πάρεσθ' ὅμοι', οὐ διὰ δὲ τῶν αὐτῶν ἀεί,

von den Göttern auf die Welt der Dinge übertragen zu haben, ähnlich wie Xenophanes es angedeutet haben muß. Zunächst dagegen macht dann sein heraklitischer Gegner den beständigen Wechsel wie in Zahl- und Maßverhältnissen, so auch in Bezug auf den Menschen geltend

v. 190 *ἐν μεταλλαγᾷ δὲ πάντα ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον·* u. s. w.

s. über Kritik und Erklärung dieser ganzen schwierigen Stelle Schmidt a. a. O. p. 24 sqq. und Bernays im Rhein. Mus. VIII (1853), 280 ff. Schon Plato, Theaet. 152, c, nennt unsren Dichter unter denen, welche nur Werden, kein Sein, gelten lassen wollten. In welcher Weise er in seinen Komödien Anwendung von heraklitischer Lehre gemacht habe, erhellet, wie Bernays nachgewiesen hat, aus der Wendung die er nach Plut. de sera vindicta c. 15 einem zahlungsunlustigen Schuldner in den Mund legt, daß er nunmehr ein andrer sei als der welcher die Schulden gemacht habe. Auch v. 274 *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός,* erinnert an Heraklit. Ebenso v. 271 *ἐπιπολάζειν οὔτε χρὴ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.*

8) Der v. 263 f.

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν

γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.

scheint jedoch von Kenntniß, wenn auch nicht der empedokleischen, doch der Lehre des Leukippus, zu zeugen.

an der Weisheit oder Vernunft Theil habe[9]); ein viertes (v. 213) hebt hervor wie, gleich dem Menschen, jegliche Thierart sich selber am besten gefalle, — vielleicht mit Anspielung auf die bekannten, gegen den Anthropomorphismus gerichteten Verse des Xenophanes. Von seinen, wie es heißt, über Physiologie, Arzneikunde und Ethik sich verbreitenden Gnomen[10]) besitzen wir nur dürftige Bruchstücke, die den Geist des sittlich religiösen Aufschwungs jener Zeit athmen, ohne die Eigenthümlichkeit seiner Geistesrichtung zu charakterisiren[11]). Leider haben Athenäus u. A., denen wir den größeren Theil der Bruchstücke verdanken, was in's Gebiet sicilischer Schlemmerei gehört, für mittheilungswerther gehalten als das der Sphäre des Gedankens Angehörige. Wie hoch Epicharmus als Komiker stand, zeigen die Urtheile Plato's und andrer Achtung gebietender Alten über ihn.

Ganz anders zeigt sich die Einwirkung der Philosophie auf die Poesie bei Epicharmus' großen Zeitgenossen, Pindar und Aeschylus. Sie tritt weder durch entschiedenen Anschluß an diese oder jene der damahligen philosophischen Theorien, noch durch Diskussion derselben hervor. Zwar hat ersterer mit entschiedenster Ueberzeugung die seinem tief sittlich religiösen Sinn so durchaus zusa-

---

9) v. 207 *ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.*
v. 211 *τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει*
μόνα· πεπαιδεύται γὰρ αὐταυτᾶς ὑπό.
vgl. v. 253 *νόος ὁρᾷ καὶ νόος ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.*

10) Diog. L. VIII, 78 *οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν, ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ.* Unter den *ὑπομν.* sind schwerlich besondere Kommentarien zu verstehn und das *γνωμολογεῖ* ist wohl auf ethische Denksprüche zu beziehen, vgl. Welcker a. a. O. 347 f.

11) z. B. v. 260 *θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.* — v. 295 *εὐσεβὴς νόῳ πεφυκὼς οὐ πάθοις κ' οὐδὲν κακὸν || κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμενεῖ κατ' οὐρανόν*, ein von Clem. Alex. überliefertes Bruchstück von zweifelhafter Aechtheit. v. 306 *εὐσεβὴς βίος μέγιστον ἐφόδιον θνατοῖς πέλει.* v. 110 *οἶμαι δ' ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄταν ἔχων*, streift an die sokratische Lehre. Spuren von sophistischen Fangschlüssen, s. v. 228. 235.

gende Lehre von der Seelenwanderung sich angeeignet, und bei beiden möchte sich Erklärung für eine von zwei damals im Streit mit einander begriffenen Annahmen nachweisen lassen, wie rücksichtlich der Frage, ob Vorzüglichkeit und Tugend ursprüngliche Gabe der Natur und Gottheit, oder irgendwie angelernt sei [12]); und wohl begreiflich daß die von Gott begeisterten Dichter für ersteres sich aussprachen: daß sie aber irgend einer philosophischen Theorie sich angeschlossen hätten, läßt sich nicht behaupten. Und doch möchte Einwirkung der Philosophie in zwiefacher Weise bei ihnen statt gefunden haben. Vergleichen wir ihre Dichtungen mit denen der vorangegangenen Periode, so weit die spärlich aus letzterer auf uns gekommenen Denkmäler es verstatten, so können wir Fortschritt in sorgfältig, man darf wohl sagen, dialektisch durchgeführter Gliederung, kaum verkennen. Die Siegeshymnen Pindars und die Trilogien des Aeschylus, so weit wir diese uns zu vergegenwärtigen vermögen, sind auch in dieser Beziehung bewunderungswürdige Kunstwerke. Dann aber, wenngleich in den Grundzügen des Gottes- und Weltbewußtseins den vorangegangenen lyrischen Dichtern ähnlich, spricht sichs doch bei Pindar und Aeschylus mit größerer Deutlichkeit und Bestimmtheit und begrifflich durchgeführter aus. Pindar sagt nichts Neues, wenn er singt: „Eins ist der Menschen, Eines der Götter Geschlecht", gleichwie Philolaus die Gottheit als der Welt geschlechtsverwandt bezeichnet hatte; aber schwerlich hat einer der Dichter vor ihm die Gottesverwandtschaft des Menschen gleich ihm näher bestimmt, „sei es durch der Vernunft Größe, sei es durch schöne Gestalt", und eben so wenig irgend einer die Kluft so bestimmt angegeben, die immer noch zwischen Göttern und Menschen befestigt ist: nicht blos sofern der Mensch eines Schattens Traum und ihm zu Theil geworden sei das Vergängliche, Irdische, im Gegensatz gegen das Ewige, Himmlische [13]), auch nicht blos in

---

12) Pind. Olymp. II, 86 σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ κτλ. IX, 100 τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν κτλ.

13) s. ob. S. 18 f.

Bezug auf den Bereich und die Sicherheit der Einsicht, sondern weil alles Gute und Edle in ihm der Gottheit Gabe ist [14]).

So an einer a. St.: „Gott, der Alles den Sterblichen gibt, pflanzt auch dem Gesange die Anmuth" [15]), und das von den Göttern stammende wird als Bild der Ewigkeit bezeichnet [16]). Aber nicht eine nach Willkür herrschende Macht ist ihm die Gottheit, noch auch blindem Geschick unterworfen: Das Gesetz ist Gottes und der Menschen Herrscher [17]).

Daran knüpfen sich die oft wiederholten Mahnungen zu frommer Ergebung in den Willen der Götter, zum Maßhalten wie überhaupt, so auch im Streben, zur Scheu vor der Nemesis, der jede Ueberschreitung des Maßes rächenden Gottheit, und Warnung gegen Uebermuth.

Eine ähnliche dialektische Durchführung findet sich in der Art wie die Feier des Sieges fast durchgängig verbunden ist mit der Mahnung die Stärke und Tapferkeit durch die milderen höheren Tugenden zu ergänzen. Dissens Kommentar vorzüglich hat die hierauf bezügliche Gliederung der Siegesgesänge ins Licht gestellt. Den eigentlichen Schlußstein aber bildet die Anwendung, die der Dichter, lebendig überzeugt von der Unsterblichkeit des Geistes (16), von der pythagorischen Lehre der Seelenwanderung macht; es ist ihm der Läuterungsproceß, der wenn durch Frevel und Sünde befleckt, in den Tartarus führt, wenn mit frommen Sinn durchmessen, zur Gemeinschaft mit der Gottheit und zur Theilnahme am letzten Gerichte erhebt [18]).

---

14) Pyth. VIII, 96 . . ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ || λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.

15) fr. inc. 118 (105) θεὸς ὁ τὰ πάντα τεύχων βροτοῖς καὶ χάριν ἀοιδᾷ φυτεύει. vgl. 119.

16) Thren. 108 (96) καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, || ζῶον δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον || ἐκ θεῶν.

17) fr. inc. 146 (151) νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς || θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.

18) Olymp. II, 56 ff. Threni (X) 107 u. A.

Aehnliche Grundgedanken beseelen die erhabenen Tragödien des Aeschylus, sind aber in die Komposition derselben so verflochten, daß ihre Erörterung eine in diese Komposition tiefer eingehende Entwickelung fordern würde. Wir begnügen uns hervorzuheben, wie bei ihm noch entschiedener als bei Pindar, auf Zeus die Quelle aller Macht und Weisheit auch der übrigen Götter, zurückgeführt, er als der Vollender, Allbeherrscher, der Allmächtige und Allschauer (*πανόπτας*) bezeichnet wird, als der mit dessen Wort das Werk dastehe, der aus sich selbst die Fülle aller Macht und Vollkommenheit besitze, der nach altehrwürdigem Gesetze (*αἶσα*) die Weltordnung lenke. Die Moira ist dem Dichter, gleichwie die Dike (Gerechtigkeit), ein Ausfluß des allwaltenden Zeus, und letztere seine jungfräuliche Tochter. Dem Menschengeiste schwer zu begreifen ist das Wesen des Zeus, wer immer er sein möge: ihm vergleichen, heißt es, kann ich Nichts, wenn ich Alles auch erwäge, außer ihn selbst [19]. Das Gute ist was den Göttern lieb ist (*ὅσιον*). Zeus offenbart sich in der göttlichen Weltordnung und in der Stimme des Gewissens. Ein als pantheistisch bezeichnetes Bruchstück [20], woran man vielfach Anstoß genommen hat: „Zeus ist der Aether, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, ja Zeus das All und was drüber ist", scheint mir mit jenen Vorstellungen vom Zeus ganz wohl vereinbar zu sein; es spricht eben nur im Rückgang auf orphische Anschauungsweise, das Alles durchdringende Walten des Zeus aus. Allerdings hält Aeschylus fest an den Ueberlieferungen des angestammten Götterglaubens der Griechen, sein Zeus ist der historisch

---

19) Agamem. 140 ff. Im Uebrigen vgl. für das Vorangegangene und Folgende außer Rud. Heinr. Klausen, Theologumena Aeschyli tragici, Berol. 1829 und K. Fr. Nägelsbachs nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens, Nürnberg 1857, — vorzüglich die sehr eingehenden Entwickelungen von G. Dronke, die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles, Leipzig 1861, — ein schönes Denkmal, das der früh der Erde entrückte Jüngling, nicht gebeugt durch langwierige Krankheit, sich gesetzt hat.

20) fragm. 379.

überlieferte Gott; er verwirft nicht so ausdrücklich und scharf wie Pindar, die darin verwebten, den Begriff der Gottheit entwürdigenden Vorstellungen; doch auch er behält sich seine eigene Ansicht darüber vor [21]) und sucht die verschiedenen Mythen in Einklang mit einander zu bringen, wie in den Eumeniden und in der Trilogie des Prometheus, die älteren und jüngeren göttlichen Mächte zu versöhnen. Unterscheidet er sich in dieser Beziehung wesentlich von einigen der älteren Philosophen, namentlich den Eleaten, so bleibt doch immer sehr wahrscheinlich daß Verse, wie der xenophanische, „Einer der mächtigste unter Göttern und Menschen", Anklang in dem auf Entschränkung des Begriffs des Zeus so augenscheinlich bedachten Geiste unseres Tragikers gefunden habe.

Und Sophokles? ich muß mich hier auf eine Bemerkung beschränken. Der Dichter gehört schon ganz und gar dem sokratischen Zeitalter an, und der wesentliche Unterschied zwischen seinen Dichtungen und denen des Aeschylus erklärt sich aus der in dieser Periode zur Einkehr in sich selber drängenden Richtung. Seine Personen sind nicht mehr bloße Träger der tragischen Handlung; die Handlung selber soll aus dem Charakter, der Individualität und den Leidenschaften der handelnden Personen begriffen werden [22]). Der lyrische Theil des Chors tritt verhältnißmäßig zurück; er soll nicht mehr den Eindruck aussprechen, den die Handlung auf den Zuschauer hervorzubringen bestimmt war, noch auch berichtigend eingreifen, vielmehr ergänzend die inneren Zustände veranschaulichen, welche in dem Dialog der handelnden Personen nicht zu hinlänglicher Entwickelung gelangen konnten. Wiewohl Sophokles die aus der philosophischen Bewegung der Zeit hervorgegangene Kunstfertigkeit sich angeeignet hat, sie ist ihm immer nur Mittel das sittlich religiöse Bewußtsein zur Geltung zu bringen. Wir dürfen rücksichtlich des Zwecks wie der Mittel, durch die er ihn zu erreichen suchte, Sophokles einen Geistesverwandten des Sokrates nennen, wie wenig wir auch nähere persönliche Beziehungen unter

---

21) Agamem. v. 727.

22) vgl. O. Müller Gesch. d. griech. Litteratur c. XXIV, 4.

den beiden großen Zeitgenossen nachzuweisen vermögen [23]). Eine ganz andre Richtung schlagen diejenigen ein, welche die gewonnene dialektische Kunstfertigkeit zu selbstischen Zwecken und zur Erschütterung der ewigen Wahrheiten des Gewissens verwendeten, oder wenigstens um ein augenblickliches Dafürhalten als annehmbar darzustellen. In ersterer Weise verfuhr der größere Theil der sogenannten Sophisten, in der zweiten, wir können es nicht läugnen, Euripides, der Nebenbuhler des Sophokles. Der heilige, gewissenhafte Ernst der Gesinnung, wie er bei Aeschylus und Sophokles zu liebender Bewunderung uns hinreißt, fehlt dem Euripides, wenngleich wir seine dichterische Begabung nicht so tief stellen möchten, wie es seit W. A. Schlegels schneidender Kritik zu geschehen pflegt. Er ist ohngleich mehr in die älteren philosophischen Theorien eingegangen als einer seiner Vorgänger, namentlich in die anaxagorische; auch an edlen, fein zugespitzten Sinnsprüchen ist er reicher als jene, und wer möchte in Abrede stellen, daß er kraft seiner in die Gemüthsbewegungen tief eingreifenden Poesie der tragischste der alten Tragiker gewesen, wie Aristoteles ihn nennt? Aber weder eine in sich einhellige, in ihrer Tiefe ergriffene philosophische Weltansicht findet sich bei ihm, noch gläubige Auffassung des Kerns der alten theologischen Ueberlieferungen. Mit ohngleich reicherem und durch große dichterische Begabung zusammengehaltenen Sinn, steht er doch schon auf dem Standpunkte der Sophisten, und schwer möchte es sein ihn gegen den beißenden Spott des Aristophanes in Schutz zu nehmen [24]).

Zu einer ausgeführten Geschichte der ersten Periode der griechischen Philosophie würde noch Ausmittelung des Einflusses gehören, den sie mittelbar oder unmittelbar auf bildende Kunst und

---

23) Für die weitere Durchführung der religiösen und sittlichen Vorstellungen des Sophokles verweise ich wiederum vorzüglich auf Dronke's angef. Schrift.

24) Zur Begründung des hier über Euripides Ausgesprochenen beziehe ich mich vorzüglich auf Nägelsbach a. a. O. S. 437 ff.

andre Richtungen des Geisteslebens geübt haben möchte. Schwer allerdings würde zu entscheiden sein, was Philosophie angeregt und was aus demselben Aufschwung sich entwickelt habe, dem sie selber ihre Förderung verdankte. Doch dürfte sich wohl in Einzelheiten der Einfluß der Philosophie nachweisen lassen, wie in den schon dieser Periode angehörigen Versuchen des allgemeiner Einsicht in die Natur sich rühmenden Milesiers Hippodamus, nach allgemeinem Zahlverhältniß, und zwar dem der Dreizahl, die Anzahl der Bürger zu bestimmen, die Stände zu gliedern, die Ländereien zu theilen, die Klassen der Gesetzübertretungen und Gerichte, so wie der Civilbehörden fest zu stellen. Nicht minder strebte er mathematische Regelmäßigkeit in der Anlage der Straßen und Plätze an und hatte den Piraeeus angelegt (oder einen Plan dazu entworfen?) [25]). Auch andre Staatstheorien, wie die auf Ausgleichung des Besitzes gerichtete des Chalkedoniers Phaleas mag der philosophische Trieb der Zeit geweckt oder genährt haben [26]). Ohngleich reichere Frucht aber hat er durch Belebung des Sinnes für Mathematik und Naturwissenschaft hervorgerufen. Nicht blos waren die Philosophen dieser Periode selber Mathematiker und eifrig bestrebt die bereits gäng und gäben Annahmen über die Natur und die Ursachen der Erscheinungen theils mit den Principien ihrer Theorien in Einklang zu setzen, theils sie nach Maßgabe derselben umzugestalten, sondern sie regten auch den Geist der Beobachtung in weiteren Kreisen an. So sah man ein daß zu fernerem Fortschritt in der Astronomie und zur Anwendung derselben, wie für Verbesserung der Zeitrechnung, es zur Ausgleichung des Mond- und Sonnenjahrs, der sorgfältigsten Beobachtung der Sonnenwende bedürfe. Schon Pherekydes soll solche Beobachtungen in einer Felshöhle von Syros, Andre auf Lesbos und Tenedos sie angestellt haben, bis sie von Phaeinos nach Athen übergeführt, Meton zur

---

25) Arist. Polit. II, 8 *καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν . . . λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος.*

26) Arist. ib. II, 7.

Zeit des Perikles, in Stand setzten seinen Schaltcyklus von 19 Jahren aufzustellen. So ward auch die früher roh empirisch betriebene Arzneikunde durch Hippokrates' philosophischen Geist zum Range einer Wissenschaft erhoben und selbst auf den Landbau scheint man angefangen zu haben wissenschaftliches Verfahren anzuwenden. Wie weit aber in dieser Periode die Naturwissenschaften gediehen waren, wie die Beobachtung allmählig sich erweitert und geläutert hatte, wie die Erklärungen der Erscheinungen theils den Volksannahmen entlehnt und mit dem Princip der Theorie in Uebereinstimmung gebracht, theils aus diesem abgeleitet wurden, darüber fehlen uns noch eindringliche und umfassende, von Sachkundigen unternommene Untersuchungen. Mögen die von dem in so hohem Grade dazu befähigten Herrn Henri Martin verheißenen den Freunden einer gründlichen Geschichte des Alterthums recht bald zu gute kommen.

Doch wenden wir uns von diesem Excurs, wenn man so will, zurück zur eigentlichen Geschichte der Philosophie und zwar zunächst zu den Sophisten.

Sechster Abschnitt.

Die Sophistik[1]).

Sophistes war ursprünglich gleichbedeutend mit Philosoph; die entwürdigende Nebenbedeutung entstand erst als in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine Anzahl begabter aber nicht vom Streben nach Wissen um seines selbst willen getriebener Männer ein Gewerbe daraus machten, zu Kenntnissen als einem Mittel zur Erreichung äußerer und selbstischer Zwecke anzuleiten und an die Stelle des Wissens bloße Kunstfertigkeit zu setzen. Die in der vorangegangenen und gleichzeitigen Philosophie unvermittelt gebliebenen Gegensätze und der Umschwung den das Staats- und Privatleben in den letzten Decennien vor dem peloponnesischen Kriege und während desselben erfahren, so wie das immer mehr in den weitesten Kreisen sich geltend machende Bedürfniß einer umfassenderen Geistesbildung, als die bisherige Schulbildung sie darbot, hatten zusammengewirkt ein solches Afterbild der Philosophie hervorzurufen. Der Vermittelungsversuche des Empedokles, Anaxagoras und der Atomistik ohngeachtet, standen die Lehren vom einigen, ewigen und unveränderlichen Sein und vom ewigen stetigen Werden als schroffer Gegensatz einander gegenüber; und doch konnte man

1) Ueber die Sophisten überhaupt s. J. Geel, historia critica Sophistarum, qui Socratis aetate floruerunt. Traiect. Bat. 1823. Baumhauer, disputatio literaria — quam vim Sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda. ibid. 1844.

weder der Realität der ganzen Welt der Erscheinungen, das eigne Subjekt darin einbegriffen, entsagen und alle Wahrheit und Wirklichkeit auf ein schlechthin einfaches unveränderliches Sein beschränken, noch auch die Dinge und Wesen in die ewige Flucht des Werdens auflösen. Was war natürlicher als daß talentreiche und ehrgeizige Männer, denen aber der Muth und die Tiefe des Geistes fehlte, die zu neuen glücklicheren Vermittelungsversuchen jenes Gegensatzes erforderlich waren, ihn für unlösbar und damit das Wissen für unerreichbar hielten, dagegen die durch Entwickelung der verschiedenen Theorien gewonnene dialektische Fertigkeit sich aneigneten, um sie ihren und ihrer Schüler selbstischen Zwecken dienstbar zu machen? Und mußte das beweglichen und redegewandten Geistern nicht um so leichter gelingen, je weniger jene dialektische Fertigkeit auf festen, aus Untersuchungen über das Wissen und seine Formen hervorgegangenen Grundsätzen beruhte? War ja die Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung in den verschiedensten philosophischen Richtungen anerkannt worden, der Begriff einer Vernunfterkenntniß jedoch zu keiner irgendwie festen Gestaltung gelangt. Hatte auch Anaxagoras durch Anerkennung des Geistes als höchsten Weltprincips, die Einkehr des denkenden Subjekts in sich selber angebahnt, zu Bestimmungen über den Unterschied des kosmischen oder göttlichen vom subjektiven menschlichen, die der Vermessenheit hätten wehren können ersteren in letzteren umzusetzen, war er nicht gelangt. Und gleichwie Grundlegung einer Wissenschaftslehre dieser Periode der griechischen Philosophie fehlte, so auch Feststellung des Endzwecks und der Werthbestimmungen des sittlichen Handelns; so daß jene Männer ungehemmt durch begrifflich gefaßte Bestimmungen, auch das Gebiet des sittlichen Handelns zum Gegenstand ihrer nur auf Nutzen und Genuß gerichteten Dialektik machen konnten. Denn waren auch die Philosophen, namentlich die Pythagoreer, von lebendigem sittlichen Sinn beseelt, zu wissenschaftlicher Nachweisung der sittlichen Anforderungen und Werthbestimmungen war es nicht gekommen.

Der Richtung aber welche die Philosophie in Folge des Standpunktes der vorangegangenen Entwickelungen zu nehmen in Gefahr

war, kamen die damahligen Zeitverhältnisse fördernd entgegen. Von der einen Seite hatte das Verlangen nach wissenschaftlicher Bildung, an welcher bis dahin nur die Philosophirenden Theil genommen, bei der großen geistigen Belebtheit der Zeit, mehr und mehr sich verbreitet; von der andern Seite war der alte kindliche Glaube an die Götterwelt gelockert, waren die althergebrachten Sitten und Institutionen durch die Eroberungs- und Vergrößerungssucht der einzelnen Staaten und die daraus hervorgegangene Gewöhnung die Macht an die Stelle des Rechts zu setzen, durch den raschen Wechsel der Verfassungen kraftlos geworden, war in vielen der griechischen Staaten Demokratie und das Streben sich in ihr geltend zu machen an die Stelle der früheren Aristokratien getreten. Man sehnte sich nach einer umfassenderen und praktisch anwendbareren geistigen Bildung als die Gymnastik und die ältere Musik sie gewähren konnte; man wollte durch sie gleichwie durch Beredtsamkeit, zu welcher theoretisch anzuweisen man in Sicilien begonnen hatte, in Stand gesetzt werden, in das öffentliche Leben einzugreifen. Was Wunders daher daß redefertige Männer, die mit ihrer durch Kenntniß philosophischer Theorien gewonnenen dialektischen Fertigkeit, Anweisung zu einer dem wach gewordenen Bedürfniß entsprechenden Geschäfts- und Redegewandtheit verheißend, von Stadt zu Stadt ziehend, große Scharen der lernbegierigen Jugend für sich und ihre Kunst gewannen. Vermochten ja ihre Gegner, mehr als sie wollten und wußten vom Geiste der Neuerung selber ergriffen, ihnen keinen auf lebendigem Glauben an das Althergebrachte beruhenden Widerstand zu leisten. Den fruchtbarsten Boden fanden jene Männer in Athen, das nach den persischen Kriegen mehr und mehr zum Mittelpunkt der geistigen Bewegungen Griechenlands geworden war, besonders seit das attische Drama seine höchste Blüthe erreicht hatte, und Perikles' großer Genius mit den herrlichsten Denkmälern der bildenden Kunst die Stadt schmückte. Schon früher hatten Philosophen, wie Parmenides und Zeno sich zu ihr gewendet und Perikles, der Freund und Beschützer des Anaxagoras, wehrte auch den Sophisten nicht; ohne ihren Lehren zu huldigen, mochte er wohl überzeugt sein, daß sie nur mit geistigen Waffen

bekämpft werden könnten. Und hatte nicht schon Sokrates gegen sie sich erhoben? dessen Bedeutung dem umsichtigen Blicke des Perikles schwerlich verborgen geblieben war. Ihren hauptsächlichsten Anhalt aber fanden die Sophisten in den Häusern reicher, geistig belebter aber sittenloser Bürger, wie in dem des seinen ehrenreichen Vorfahren nicht ähnlichen Kallias. Doch begnügen wir uns auf Curtius' [2]) ebenso maßhaltende wie begeisterte Schilderung der wunderbaren Zustände des damahligen Athens zu verweisen.

So wie die eleatische Alleinheitslehre und die heraklitische Theorie vom ewigen stetigen Flusse der Dinge die eigentlichen Angelpunkte der älteren Philosophie bildeten und noch immer ohne stichhaltige Vermittelung einander gegenüber standen, so mußten auch sie zunächst und vorzüglich dem sophistischen Mißbrauche verfallen. Letzterer durfte nur die nicht aus der Grundvoraussetzung abgeleitete sondern aus einem von ihr unabhängigen Bedürfniß hervorgegangene Ueberzeugung vom Weltbewußtsein entzogen und in ersterer die Ununterscheidbarkeit des Begriffs eines einzigen starren Seins von dem des Nichtseins hervorgehoben werden, um mit Hülfe heraklitischer Sätze zu zeigen daß Alles wahr, mithin die Willkür des einzelnen Subjekts maßgebend sei, mit Hülfe eleatischer Schlußfolgerungen, daß Nichts wahr sein könne, — zwei Behauptungen die nur in ihren Ausgangspunkten und der davon abhängigen Art der Argumentation verschieden, in ihren Ergebnissen und Folgerungen zusammentreffen mußten. Denn wenn Alles was dem empfindenden Subjekte erscheint, wahr ist, dann auch Nichts für alle verschiedene Subjekte wahr, und wenn Nichts wahrhaft wahr, dann bleibt nur das wechselnde Dafürhalten des Subjekts übrig. Wir können daher nur zwei einigermaßen zu Theorien gediehene Richtungen der Sophistik unterscheiden und begreifen wie diese in der Anwendung durchgängig zusammentreffen mußten. Der Vertreter der heraklitischen Richtung ist Protagoras, der der eleatischen Gorgias.

2. **Protagoras** aus Abdera rühmt sich, zur Verbreitung

---

2) Curtius' griech. Geschichte II, 157 ff.

der Weisheit und Tugend, mit dem damals wohl schon übel berufenen Namen eines Sophisten zuerst aufgetreten zu sein[3]). Er starb fast siebenzig Jahre alt vor 408 v. Chr., vorausgesetzt daß Euripides, der nicht über 407 oder 406 hinaus gelebt hat, im Ixion auf ihn als einen noch lebenden angespielt hatte. Frei[4]) setzt daher nicht ohne Wahrscheinlichkeit seine Geburt ins Jahr 480, sein Todesjahr in 411. Seit seinem dreißigsten Jahre hatte er um Lohn lehrend die griechischen Städte, vorzüglich Siciliens und Italiens, durchzogen[5]), und in Athen soll er vorzüglich vom reichen Kallias begünstigt, auch Männer wie Perikles und Euripides[6]) für sich gewonnen haben. Wahrscheinlich mit Anwendung eines vom Rhetor Diopeithes um 431 bewirkten Volksbeschlusses auf ihn, daß wer nicht an die Götter glaube oder über die Himmelserscheinungen Vorträge halte, als Staatsverbrecher zu verfolgen sei, ward er der Gottlosigkeit in Athen angeklagt, ertrank auf der Ueberfahrt nach Sicilien und seine Schrift über die Götter ward öffentlich verbrannt[7]). Daß er Schüler des Demokrit gewesen, widerstreitet der Zeitrechnung und findet nicht hinreichende Gewähr in der Aussage des Epikur[8]).

Im Anschluß an die heraklitische Lehre behauptete er[9]), Alles

---

3) Ueber Protagoras, Frei, quaestiones Protagoreae. Bonnae 1845. — vgl. O. Weber, quaest. Prot. Marburg. 1850. — Plat. Protag. 317, b. 349, a.

4) Frei, quaest. Protag. p. 64. So auch Hermann, de aetat. ph. ion. p. 17 und in s. Zeitschrift für's Alterthum 1834 S. 365. Nur zur Bezeichnung seiner prahlenden Weise läßt Plato im Protagoras 317, c ihn sagen: von jedem von Euch könnte ich dem Alter nach Vater sein.

5) Plat. Meno 91, e. Hipp. mai. 282 u. A. vgl. Frei 65 sqq.

6) Plut. v. Pericl. c. 36. — Diog. IX, 54. 55.

7) Plat. Theaet. 171, d. Cic. d. N. D. I, 23. u. A. s. Frei 75 sq.

8) Epicur. epist. b. Diog. IX, 58 scheint die Quelle aller späteren Angaben über das persönliche Verhältniß des Protagoras zum Demokrit zu sein. vgl. Frei p. 9. Zeller 733 f.

9) Plat. Prot. 152, d. 156, a. 157, a. 181, c und überhaupt die erste Abtheilung des Dialogs.

sei in ewiger stetiger Bewegung und bestimmte den Gegenlauf der Bewegung dahin näher, daß die unzähligen Akte derselben stets in eine wirkende und leidende sich spalteten und dadurch die Erscheinungen ihre Bestimmtheit erhielten, ohne irgend Etwas an sich zu sein oder überhaupt nur zu sein, und daß sie, je nach dem Verhältniß der Bewegung als dieses oder jenes, als wirkend oder leidend, sich darstellten. Mithin, schloß er, müssen auch unsre Vorstellungen und die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungen ihren Grund im Zusammentreffen von Bewegungen haben, deren eine unser Organ berührend sich wirksam verhält und den Gegenstand in dieser besonderen Bestimmtheit erscheinen läßt, während das Organ der leidende Faktor der Empfindung ist. Die näheren Bestimmungen über die verschiedenen Arten der Empfindung scheint er auf die größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zurückgeführt zu haben. Alles wird daher nur für das wahrnehmende Subjekt und erscheint ihm verschieden nach seiner verschiedenen Spannung oder Bewegung, und die Dinge sind einem Jeden das als was sie ihm erscheinen, d. h. der Mensch ist das Maß der Dinge, der seienden wie sie sind, der nichtseienden wie sie nicht sind [10]). Jedem also ist wahr was, wie und während er es wahrnimmt, mithin sind einander widersprechende Sätze gleich wahr, und Belehrung kann nur in Anleitung zur Schärfung der inneren Bewegung bestehn [11]). Unsre Hauptquelle für diese sophistische Wendung der herakliteischen Lehre ist der platonische Theaetet und sehr zweifelhaft, ob andre Berichte und der beachtenswertheste unter ihnen, der des Sextus Empirikus [12]), dem Buche des Protagoras (das wahrscheinlich *Καταβάλλοντες*, nicht *'Αλήθεια*, überschrieben war) [13]) und nicht vielmehr dem platonischen Dialog entnommen waren.

---

10) Plat. Theaet. 156, c. 166, b. — 152, a u. v. A.

11) Theaet. 166, d. Nach Sext. Pyrrh. I, 218 soll er unterschieden haben das *κατὰ* und *παρὰ φύσιν ἔχειν*.

12) Sext. Pyrrhon. I, 217 sqq.

13) s. Bernays im Rhein. Mus. VII, 464 ff.

3. Gorgias aus Leontion[14]) kam Ol. LXXXVIII, 2 (427 v. Chr.) als Gesandter seiner gegen die Uebermacht von Syrakus Hülfe suchenden Vaterstadt nach Athen, schon alternd, wie Philostratus sagt[15]), und starb hochbejahrt[16]) erst nach dem Sokrates, gegen Ol. CI, 3, wie Frei zu zeigen sucht, der sein Geburtsjahr in Ol. LXXIV, 2 (453) setzt. Wenn auch nur wenig zuverlässige Angaben ihn Schüler des Empedokles nennen, so deutet doch auf Bekanntschaft mit der Physik desselben seine Erklärung der Farben im platonischen Meno (76, c). Seit er nach Athen gekommen war und von da die Städte Griechenlands als Sophist durchwanderte, scheint er die in seinem angeblich Ol. LXXXIV verfaßten Buche von der Natur oder dem Nichtseienden entwickelte und schwerlich je ernstlich gemeinte skeptische Theorie nicht weiter verfolgend, fast ausschließlich als Lehrer der Beredtsamkeit aufgetreten zu sein. Seine mehr glänzende als vom Gedanken getragene Beredtsamkeit zog auch hervorragende Männer der Zeit an und blieb nicht ohne Einfluß auf Ausbildung der attischen Prosa. In den Schriften des Isokrates und in der Rede, die Plato dem Dichter Agathon in den Mund legt[17]), ist dieser Einfluß nachweislich, schwerlich aber in dem gediegenen, inhaltschweren Stile des Thukydides. Während seiner letzten Jahre scheint er im thessalischen Larissa gelebt zu haben. Außer jenem Buche werden sechs Reden und eine Rhetorik von ihm angeführt. Die unter seinem Namen erhaltenen zwei Schaureden (Vertheidigung des Palamedes und Lob der Helena) sind wahrscheinlich Nachbildungen der Eigenthümlichkeit seines Stils.

---

14) Foß, de Gorgia Leontino. Hal. 1824. Frei, Beiträge zur Gesch. der griech. Sophistik, im Rhein. Mus. VII, 527. VIII, 268.

15) Diodor. XII, 53. vgl. Plat. Hipp. mai. 282, b. Thucyd. III, 86 u. A. — Philostr. v. Sophist. 492.

16) Daß G. sehr alt geworden, ergibt sich schon aus Plat. Phaedr. 261, c.; seine Lebensdauer wird verschieden angegeben von 100 bis 107 J.

17) Plat. Symp. 194, e sqq. vgl. 198, c.

In jenem sophistischen Buche wollte er zeigen 1) daß Nichts sei, weil weder ein Nichtseiendes (denn sonst wäre es zugleich ein Seiendes) noch ein Seiendes sein könne; letzteres nicht, weil weder entstanden noch nicht entstanden, und in letzterem Falle unendlich, es nirgends, also gar nicht sein würde. Daß es auch nicht entstanden sein könne, wird mit den Schlußfolgerungen der Eleaten behauptet. b) Auch weder Eins noch Vieles könnte es sein; nicht Eins, weil dann ohne Größe und was nicht Größe habe, nicht sei; nicht Vieles, weil Vielheit Einheit voraussetze. Auch könnte das Seiende sich nicht bewegen, da jede Bewegung eine Veränderung und diese Werden eines Nichtseienden sei, und weil ferner jede Bewegung eine Theilung und diese Aufhebung des Seienden voraussetze. Wenn aber weder Seiendes noch Nichtseiendes sein kann, dann auch nicht beides zugleich (gegen Empedokles?). 2) Gäbe es ein Seiendes, so müßte es unerkennbar sein, sofern das Seiende kein Gedachtes und das Gedachte kein Seiendes, weil sonst alles Gedachte ein Seiendes sein müßte, mithin falsche Vorstellung ohnmöglich wäre. 3) Möchte es auch erkennbar sein, so doch durch Worte nicht auszudrücken, da bloße Worte die Anschauung eines Seienden nicht hervorzubringen vermöchten und Ein und dasselbe nicht in verschiedenen Subjekten sein könnte.

4. So beabsichtigte Gorgias zu zeigen, daß wie der Begriff des Seienden undenkbar sei, so mit ihm zugleich alle Möglichkeit zur Wahrheit und Erkenntniß zu gelangen aufgegeben werden müsse. Zu dem Ende scheute er sich nicht auf offenbare Fehlschlüsse, wie den des Melissus, seine Folgerungen zu bauen. Außer vom Melissus entlehnt er vorzugsweise vom Zeno seine Argumente und gibt den Atomikern stillschweigend zu, daß ein raumloses, körperloses Sein undenkbar sei. Wie aber die sophistische Skepsis des Gorgias mit der des Protagoras zusammenfallen mußte, zeigen auf's deutlichste die dem Euthydemus und Dionysodorus in dem nach ersterem benannten platonischen Dialog beigelegten Trug- und

18) Sext. Math. VII, 65—87. Arist. de Xenoph. Mel. et Gorgia c. 5. 6. Die Behauptung daß Nichts sei, berührt Isokrates, Helen. c. 3.

Fangschlüsse[19]). Auch sehr möglich daß schon vor dem Antisthenes der Satz daß das Eins nicht auch zugleich Vieles sein, daher Nichts von einem Subjekte prädicirt werden könne, sophistisch ausgebeutet ward[20]). Diese Eristiker, wie die ihnen ähnlichen, stellen sich, wie es gerade ihrem jedesmahligen Zwecke angemessen erscheint, bald auf den Standpunkt der Eleaten, bald auf den des Heraklit; um Innehalten einer Theorie ist es ihnen nicht zu thun, sondern nur um blendenden und verwirrenden Schein. Ihr Zweck konnte nicht sein zu überzeugen, sondern nur den Gegner in Verlegenheit zu setzen, ihn zu widerlegen oder zu überführen. Dazu geeignete Kunstgriffe sollten mitgetheilt und durch Auswendiglernen von Fragen und Fangschlüssen eingeübt werden. Sophistik und Eristik fielen zusammen[21]). Wie die Eristiker ihre Fragen so zu stellen wußten, daß jede Antwort darauf als unzulässig erscheinen mußte, wie sie namentlich Beantwortung durch Ja oder Nein, ohne nähere Bestimmung, forderten und Gegenfragen zurückwiesen, wie sie zu überlisten, einzuschüchtern und zu übertäuben bestrebt waren, wie sie was nur innerhalb bestimmter Grenzen gilt, verallgemeinerten, z. B. bei Begriffsbestimmung von Lernen und Wissen, und wie sie die Zweideutigkeiten des sprachlichen Ausdrucks ausbeuteten, — veranschaulichen theils die platonischen Dialogen, namentlich der Euthydemus, theils die aristotelischen Elenchi; denn wenn letztere auch nicht blos auf Fangschlüsse der eigentlichen Sophisten sich beziehen, sondern zugleich auf ähnliche der Antisthenëer und Megariker, auch hin und wieder den wirklich vorgekommenen Trugschlüssen neue nachbilden: so spiegelt sich doch auch in ihnen das Wesen der ursprünglichen Eristik unverkennbar ab.

---

19) Während jener Sophist in dem gleichnamigen plat. Dialog 283, e behauptet, Unwahres zu sagen sei ohnmöglich, weil Nichtseiendes sich nicht sagen lasse, hatte er nach Cratyl. 386, d (vgl. 429, d) den Satz aufgestellt, Alles sei Allen gleicherweise und immer.

20) Zeller S. 764, 1 beruft sich dafür auf Plat. Soph. 251, b. Phileb. 14, c. 15, d und Arist. Phys. I, 2. 185, b, 25.

21) Plat. Soph. 225, c. 232, b. Arist. soph. El. 33. 183, b, 36 *οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες.* vgl. Isocrat. c. Soph. I, 20.

5. Läugneten die Sophisten die Möglichkeit alles wahren Wissens und aller wahren Verständigung, so konnten sie auch nicht zur Erkenntniß sondern nur zu Fertigkeiten anleiten, d. h. wie Protagoras im platonischen Theaetet sich rühmt ([11]), die Beweglichkeit und Sicherheit der Auffassung und die Schlagfertigkeit der Rede fördern wollen. Wenn sie daher Tugend zu lehren verhießen, so faßten sie den Begriff in der ja auch in der griechischen Sprache üblichen Bedeutung von Fertigkeit, Gewandtheit[22]). Doch verläugneten die ältern Sophisten nicht in gleichem Maße den Sinn für Sittlichkeit wie für das Wissen. Nicht jede Lust, sondern nur die Lust am Schönen soll nach Protagoras[23]) an sich anzustreben und der Sinn für Gerechtigkeit und Schamgefühl den Menschen zum Schutz gegen einander eingepflanzt sein. Gorgias schilderte, ohne eine allgemeine Begriffsbestimmung der Tugend zu Grunde zu legen, das Eigenthümliche der Tugenden des Mannes, der Frau u. s. w., nicht ohne richtigen Takt für die Unterschiede[24]). Noch entschiedener zeigt sich sittlicher Sinn in dem was wir von Prodikus aus Julis auf Keos wissen, — in seinen Vorträgen über den Reichthum, über den Tod und vorzüglich in dem viel bewunderten und nachgeahmten Herakles am Scheidewege[25]). Der platonische Sokrates aber überführt den Protagoras, daß ihm zufolge die Tugend ihren Werth nicht an sich haben, sondern erst durch den Erfolg, d. h. die Lust, erlangen solle. Auch Prodikus, wenngleich von unverkennbar sittlichem Sinne, hatte doch zur Ueber-

---

22) Plat. Protag. 318, d .. *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων κτλ.* selbst auf Ringkraft soll sichs bezogen haben, Soph. 232, d; gleichwie Euthydemus und Dionysodorus neben der Tugend auch Feldherrnkunst und Hoplomachie zu lehren sich rühmten. — Im Meno 95, b heißt es vom Gorgias (*τοὺς σοφιστὰς*) *λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.*

23) Protag. 349, e. 351, b. — 320, c sqq.

24) Arist. Polit. I, 13. 1260, 27. vgl. Plat. Meno 71, c.

25) Eryxias 395, e. — Axiochus 366 ff. Xenoph. Memorab. IV, 1 u. v. A. s. besonders Welcker in s. kleinen Schriften II, 393 ff. Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates.

zeugung vom unbedingten Werthe der Sittlichkeit sich noch nicht erhoben. Dieser Mangel steigerte sich bei den folgenden Sophisten zu der Behauptung daß nur die Lust und zwar die sinnliche Lust Werth für uns habe. Ist nämlich einem jeden nur wahr was er nach Maßgabe seiner Empfindungen für wahr hält, so muß sich's ebenso mit dem Guten und Rechten verhalten. In Bezug auf den Staat hatte wohl schon Protagoras [26]) diese Folgerung gezogen, Hippias die Verbindlichkeit der Gesetze ihres Wechsels wegen bestritten, da für göttliches oder Naturgesetz nur das unwandelbare, stets sich selber gleiche gelten könne [27]). Ueberhaupt liebten die Sophisten den Gegensatz von Natur und Satzung hervorzuheben [28]). Kallikles, obgleich nicht selber Sophist, doch inmitten ihrer Grundsätze, macht in diesem Sinne das Recht des Stärkeren gegen die willkürlich von den Schwächeren zu ihrer Vertheidigung ersonnenen Satzungen geltend [29]) und der chalkedonische Redner Thrasymachus führt alles Recht auf den Vortheil des Herrschenden zurück [30]). Aehnlich preist Polus der Agrigentiner, Schüler des Gorgias, die schrankenlose, wenn auch durch die ruchlosesten Mittel erlangte Gewalt der Herrscher [31]).

Aus derselben Quelle fließt die Untergrabung des religiösen Glaubens. Hatte Protagoras geschrieben, von den Göttern könne man nicht wissen weder daß sie seien noch daß sie nicht seien, so lehrte Kritias [32]), um die Menschen, die ursprünglich gleich den Thieren ohne Gesetz und Ordnung gelebt, zu zügeln, hätte ein

---

26) Plat. Theaet. 167 c.

27) Xenoph. Memorab. IV, 4, 14. vgl. Plat. Protag. 337, c.

28) Plat. Theaet. 172, b. Arist. Elench. soph. 1. 173, 7. 2.

29) Plat. Gorg. 482 ff.

30) Plat. Rep. I, 338 ff.

31) Plat. Gorg. 470. vgl. Thrasymachus b. Plat. Rep. I, 344.

32) Plat. Theaet. 162, d. Cic. de Nat. D. I, 23. Diog. L. IX, 51. 54 ff. u. A. — Dem Kritias, einem der dreißig Tyrannen, gehören nämlich wahrscheinlich die von Sext. Emp. adv. Math. IX, 54 erhaltenen Verse und sind nicht aus dem Sisyphus des Euripides entlehnt. vgl. Plut. Plac. I, 7, 2. 6, 6.

Schlaukopf zur Ergänzung der Gesetze gegen Gewaltthat, die Götter und ihre Androhung der Bestrafung auch verborgener Schuld ersonnen. Prodikus dagegen führt den Götterglauben auf Verehrung der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Elemente, Flüsse und Alles dessen zurück was dem Menschen zum Nutzen oder Segen gereiche [33].

Entsprechend ihrer Dialektik und Ethik, wenn man ihre willkürlichen und nicht wissenschaftlich begründeten oder durchgeführten Behauptungen über das Wissen und die Sittlichkeit so nennen darf, war die Rhetorik der Sophisten, d. h. die auf den Schein gerichtete Kunst der Ueberredung (πειθὼ πιστευτική) [34]. Gorgias verlachte die Sophisten welche vorgaben Tugend zu lehren und wollte nur zur Redegewandtheit anleiten [35]. Ohne über Recht und Unrecht belehren zu wollen, gaben diese rhetorischen Sophisten Anweisung zur Kunst der Ueberredung theils durch eine Anzahl lose verbundener Regeln, theils durch Einübung eines auswendig zu lernenden Schematismus von Formeln, Thesen oder Gemeinplätzen, theils durch Musterreden [36]. Sie bezeichneten unverholen als ihren Zweck, dem Unwahrscheinlichen Wahrscheinlichkeit zu verleihen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen [37]. Da es ihnen nicht daran lag aus der Sache heraus, sondern um die Sache herum zu reden, so mußten sie freilich zunächst des Werkzeugs der Redekunst, der Sprache, sich zu bemeistern suchen und wurden dadurch zu dem ersten Versuche veranlaßt, ihren Bau grammatisch aufzufassen. Schon in der Rednerschule des Korax und Tisias

---

33) Sext. E. Math. IX, 16. 51. Cic. de Nat. D. I, 42. vgl. Plat. Legg. X, 889, c.

34) Plat. Gorg. 454, b. 455, a.

35) Plat. Meno. ob. Anm. 22.

36) s. Zeller 784 ff. und die von ihm angeführten Schriften, besonders Spengel's (38) und Frei's.

37) So schon Protagoras, s. Ar. Rhet. II, 24 extr. vgl. Plat. Apol. 18, b. 19, b. Aristoph. Nub. 112 ff. 875 f. 882 ff. — Aehnlich Gorgias, s. Plat. Phaedr. 267, a. Gorg. 456, a. 455, a.

fanden sich ähnliche Versuche[38]). So unterschied Protagoras die drei Genera, die verschiedenen Zeitbestimmungen der Zeitwörter, die Arten der Sätze[39]), Prodikus die sinnverwandten Wörter[40]), Hippias handelte vom Rhythmus und der Harmonie der Sprache. Protagoras scheint vorzüglich Würde der Sprache sich haben angelegen sein lassen, Prodikus Wahl des Ausdrucks, Gorgias nach Prunk durch Bilderreichthum, nach Wort- und Gedankenspielen, überraschenden Wendungen, rhythmischen Wortfügungen gestrebt und alle übrigen Sophisten an Redefertigkeit übertroffen zu haben. Aber Glanz und Schmuck seiner Reden konnten den Mangel an Inhalt nicht ersetzen; sie waren geziert und frostig, und so auch die seiner Schule[41]). Den Thrasymachus dagegen hatte Theophrast als Urheber einer mittleren Redegattung bezeichnet. Er gab Anweisung auf das Gemüth zu wirken, die Affekte zu wecken und zu benutzen, handelte vom Satzbau, dem Sylbenmaß und vom äußeren Vortrag[42]), ohne jedoch zu einer wissenschaftlich gestalteten Rhetorik einen haltbaren Grund zu legen.

Endlich suchten die Sophisten durch Reichthum und Mannichfaltigkeit der Kenntnisse zu glänzen; so besonders Hippias aus Elis. Mit selbstgefälliger Eitelkeit rühmte er sich, Mathematik, Astronomie, Physik, Grammatik, Rhythmik und Harmonik, Geschichte der Heroen, Geschichte der Städtegründung und Archäologie

---

38) Spengel, συναγωγὴ τεχν. 22 sqq.

39) Arist. Rhet. III, 5. 1407, b, 6 el. Soph. 14 pr. — Diog. L. IX, 52. 53. vgl. Arist. Poët. 19. 1456, b, 15. Prot. wollte Anweisung zur ὀρθοέπεια geben, Plat. Phaedr. 267, c. Cratyl. 391, c.

40) In Vorträgen περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος. Plat. Cratyl. 384, b. Ar. Rhet. III, 14. 1415, b, 15. Diese Bestrebungen veranlassen Platon häufig zu gutmüthigem Spott.

41) Die die Charakteristik seiner Rhetorik betreffenden St. s. b. Zeller 788 ff.

42) bei Dionys Hal. Lys. 464. Demosth. 958. — Plat. Phaedr. 267, d. Arist. Rhet. III, 8. 1409, 1. III, 1. 1404, 14.

lehren zu können, und erbot sich zugleich Anweisung zur Anfertigung der Schuhe, Kleider u. s. w. zu geben 43).

Es begreift sich daher wie Plato den Sophisten als einen Jäger bezeichnet, der unter dem Vorwande Tugend zu lehren, reiche Jünglinge zu fangen suche, oder als einen Krämer mit Kenntnissen, die Sophistik als Kunst der Täuschung oder vielmehr als schmeichlerische Afterkunst 44). Aehnlich nennt Aristoteles sie eine Scheinweisheit oder die Kunst durch Scheinweisheit Geld zu erwerben 45), und beide weisen ihr als das ihr eigenthümliche Gebiet, das des Nichtseins oder Scheins an.

6. Zu unbefangener Würdigung der Sophisten und ihrer Bestrebungen müssen wir zwei verschiedene Standpunkte aus einander halten, den des sittlich-politischen Lebens ihrer Zeit und den der Philosophie. In Bezug auf ersteren erkennen wir gern an daß sie nicht Urheber des beginnenden Verderbnisses jener Zeit sondern nur selber davon ergriffen waren. Lust und Gewinn, mit Geringschätzung der sittlichen Anforderungen und althergebrachten Normen der Sitte und Gesetze, war längst zur Triebfeder der Handlungen geworden, bevor die Sophisten die Berechtigung solcher Triebfedern theoretisch nachzuweisen unternahmen. Die Redner in den Geschichtsbüchern des Thukydides, die gewiß nicht im Sinne des edlen Historikers, sondern ihrer Zeit sprechen, waren großentheils schwerlich Sophistenschüler. Wir haben nicht Recht die Sophisten für böswillige, grundverderbte Menschen zu halten; sie geben nur den allgemein verbreiteten Lebensansichten einen scheinbar wissenschaftlichen Ausdruck; ja einige unter ihnen, wie namentlich Prodikus, scheinen ehrenwerthe Männer gewesen zu sein, nur nicht im Stande über ihre Zeit sich zu erheben, einen neuen Grund für

---

43) Plat. Hipp. mai. 285, b. 286, a. min. 368. Protag. 315, b. 318, e. 337, c. Cic. de Orat. III, 32 u. A.

44) Plat. Soph. 221, c ff. — Gorg. 463 ff. vgl. Rep. VI. 493, a.

45) Metaph. VI, 2. 1026, b, 14. XI, 3. c. 7. 1061, b, 7. c. 8. 1064, b, 26. — ib. IV, 2. 1004, b, 7. soph. El. c. 1. 161, 21. c. 11. 171, b, 27. c. 33. 183, b, 36.

Versittlichung der Gesinnung zu legen. Doch können wir nicht verkennen daß die meisten unter ihnen, indem sie die Zeitansichten formulirten und mit bestechender Redefertigkeit und dialektischer Gewandtheit das dem gesunden Sinne Widerstrebende verhüllten, ihnen in weiten Kreisen erhöhte Wirksamkeit verliehen; waren ja ihre Vorträge allgemein faßlich und wohl geeignet den Schein begrifflicher Bewährung zu erregen; und ist einmal der Verstand bestochen, so lassen die sinnlichen Triebe das ihnen widerstrebende Gewissen um so schwerer zu Wort kommen. Nicht mit Unrecht hat man die Sophisten mit den französischen Encyklopädisten verglichen; auch von jenen kann man wie von diesen sagen, daß sie nur aussprachen was die ganze Welt dachte. Haben aber nicht auch die Encyklopädisten das Schlimme schlimmer gemacht, indem sie es dem Verstande begreiflich zu machen wußten?

Betrachten wir die Sophisten vom Standpunkte der Wissenschaft und Philosophie, so wollen wir ihnen nicht zum Verbrechen machen, daß sie an der Lösung des schwierigen Räthsels, das Verhältniß des unveränderlichen Seins zum rastlosen Werden zu entdecken, um welchen die vorangegangene Philosophie als um ihren Angelpunkt sich gedreht hatte, nicht von neuem mit unzureichenden Kräften sich versuchen wollten; auch nicht daß sie an der Lösbarkeit desselben verzweifelten und mit der durch die vorangegangenen Versuche erlangten dialektischen Fertigkeit zu erreichbaren praktischen Zwecken sich wendeten. Aber müssen wir doch nicht sagen, daß sie damit zugleich aus dem Gebiete der vom Triebe zu wissen um des Wissens willen beseelten Philosophie heraustraten? Wir würden nicht so sagen, wenn sie ernstlich wissenschaftliche Begründung der Skepsis unternommen hätten: in der Verzweiflung an der Möglichkeit des Wissens hätten sie das Bedürfniß zum Wissen immer noch zeigen können. Nicht so, indem sie die Ergebnisse vorangegangener Philosophie zu leichtfertigem Spiel mißbrauchten und auf die Weise den Trieb zu wissen um des Wissens willen verläugneten. Man hat um ihnen eine Stelle in der fortschreitenden Entwickelung der Philosophie anweisen zu können, sie als erste Vertreter der Berechtigung des Subjekts betrachtet, unabhängig von Satzung und Ue-

berlieferung, Werth und Geltung dem Ermessen der eignen persönlichen Ueberzeugung anheim zu stellen; ja man hat in dieser Weise sie ihrem Gegenfüßler Sokrates möglichst nahe rücken wollen. Hat denn die vorangegangene Philosophie diese Berechtigung nicht auf's entschiedenste geltend gemacht? hat sie nicht durchgängig ihre Theorien nach dem Maße der eignen Ueberzeugung festgestellt? Eben darin liegt die Abkehr der Sophisten von der Philosophie, daß sie an die Stelle einer von der Natur der Gegenstände geleiteten Ueberzeugung die nur selbstischen Zwecken nachstrebende Willkür setzten. Wir müssen daher nach wie vor die Sophistik für einen zugleich aus den Zeitverhältnissen und aus dem damahligen Standpunkte der Philosophie erklärbaren Auswuchs derselben halten.

Es zeugt von dem innern Lebenstriebe der griechischen Philosophie daß sie diesem beabsichtigten Umsturze nicht nur nicht erlag, sondern aus ihm neue Lebenskräfte schöpfte. Die folgende Philosophie mußte die von der Sophistik, wenn auch zu selbstischen Zwecken, angebahnten Fragen nach dem Ursprung, Bau und Wesen der Sprache, nach dem Verhältniß des Einzelnen zum Staate, nach den Thatsachen der Erd- und Himmelskunde, nach den Interessen des täglichen Lebens, in den Umkreis ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen aufnehmen. Vor Allem aber mußte ihr Blick auf Untersuchungen sich richten, deren vorangegangene Vernachlässigung von der Sophistik ausgebeutet ward. Dieser auch für die Folgezeit einen abwehrenden Damm entgegenzustellen, war ihre nächste Aufgabe.

Die zweite Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie.

Die nächste Aufgabe derselben ergibt sich, wie gesagt, schon aus dem unmittelbar Vorangegangenen. Sie mußte vor Allem auf die in der ersten Periode außer Acht gelassenen Untersuchungen über das Wesen und die Formen der Erkenntniß eingehn und dazu die schon von den sieben Weisen und von Dichtern empfohlene, aber auch nur empfohlene, Selbsterkenntniß in's Gebiet der wissenschaftlichen Untersuchung ziehn. In Folge davon konnte man sich nicht mehr begnügen das Subjekt der Reihe der Objekte einzuordnen, zu fragen, ein wie beschaffenes Objekt es sei; es mußte dem Reiche der Objekte gegenüber treten, als Dasjenige erkannt werden was die Welt der Objekte uns eröffnet und Einwirkung darauf möglich macht. Worin aber zeigt sich zunächst und vorzüglich die Eigenthümlichkeit des Subjekts im Unterschiede von der Gesammtheit der uns erkennbaren Objekte? im Bewußtsein der Unbedingtheit sittlicher Anforderungen und Werthbestimmungen. Von der Aufgabe diese festzustellen mußten die Untersuchungen der neuen Periode um so mehr ausgehn, je erfolgreicher die Bestrebungen der Sophistik gewesen, die Lücke welche die frühere Philosophie gelassen, zu gänzlicher Läugnung allgemein gültiger sittlicher Normen und zur Untergrabung des untrennbar mit ihnen verbundenen religiösen Bewußtseins zu benutzen. Diese und die vorher angedeutete Aufgabe, die der Erforschung des Wesens und der Formen des Wissens und Erkennens, mußten sehr bald im Laufe der Entwickelungen zu einer dritten führen. Mußte man nicht eben

um so mehr mit den aus den Untersuchungen über das Erkennen gewonnenen Ergebnissen, an Vermittelung des Gegensatzes zwischen dem starren beharrlichen Sein und dem ewigen Werden von neuem sich versuchen, je mehr eben dieser noch immer unvermittelte Gegensatz der sophistischen Dialektik des Scheins zu statten gekommen war? Dazu wäre ohne Rückgang auf dieses Problem die Entwickelungsreihe der ersten Periode durch die zweite abgebrochen, nicht von ihr weiter geführt worden.

Sehr natürlich daß man die Lösung der beiden ersten Aufgaben versuchen mußte, bevor man zur dritten fortschreiten konnte. Die Anfänge der zweiten Periode waren daher ethisch dialektische, die Untersuchungen über das sittliche Handeln mit denen über das Wissen in unabtrennbarer Zusammengehörigkeit. Sollten aber diese Anfänge den Kampf gegen die durch die Zeitverhältnisse erhöhte Macht der Sophistik mit Erfolg bestehn, so mußten sie von einer Persönlichkeit ausgehn, die mit einer den Sophisten nicht nachstehenden Gewalt der Rede, wahre Ueberzeugung gegen bloße Ueberredung geltend zu machen und durch völligen Einklang von Lehre und Leben festes Vertrauen zu gewinnen im Stande war.

Eine solche Persönlichkeit war die des Sokrates, der denn auch vom ganzen Alterthum mehr oder weniger bestimmt als Urheber einer neuen Entwickelungsperiode der Philosophie anerkannt wird.

Erster Abschnitt.

Sokrates und die einseitigen Sokratiker.

1. Sokrates [1]) der Sohn eines wie es scheint mittelmäßigen Bildhauers und einer Hebamme, Phänarete, war spätestens Ol. LXXVII, 3 geboren. Sein Todesjahr und daß er 70 Jahre alt den Giftbecher getrunken (Ol. XCV, 1), steht nach den chronologischen Angaben des Demetrius Phalereus und Andrer, sowie nach der platonischen Apologie fest und kann durch abweichende Angaben, er sei nur 60 Jahre alt geworden und erst Ol. LXXVII, 4 geboren nicht angefochten werden. Vor unsrer Zeitrechnung 469 geboren, starb er also 399, wahrscheinlich im Monat Thargelion (Mai). Bei Xenophon [2]) bezeichnet er sich als Autodidakten und hat schwerlich eine über die damahlige öffentliche hinausreichende Erziehung genossen. Die Angabe, er sei Schüler des Archelaus gewesen, ist der dafür angeführten Zeugnisse des Jon und Aristoxenus [3]) ohngeachtet sehr zweifelhaft, namentlich läßt sich die Nachricht des Jon, er sei mit Archelaus nach Samos gereist, mit dem

---

1) Des Sokrates Leben, Lehre und Tod v. E. von Lasaulx. München 1858.

2) Xenoph. Symp. I, 5. αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας. vgl. Plat. Symph. 221, e. 199, a. Apol. 17, b.

3) Jon und Aristoxenus b. Diog. II, 23. 19. Mahne, de Aristoxeno p. 72. Cic. Tuscul. V, 4 u. A. vgl. K. Fr. Hermann, de Socratis magistris et disciplina iuvenili. Marburg. 1837.

was Plato und Andre über seine entschiedene Abneigung gegen Reisen berichten [4]), nicht vereinigen. Noch entschiedener zu verwerfen ist die Angabe Späterer, er sei Schüler des Anaxagoras gewesen, da im platonischen Phaedo Sokrates auf die Bücher des Anaxagoras, nicht auf persönlichen Verkehr, sich beruft [5]). Wohl aber hatte er mit den Schriften der älteren Weisen, worunter Dichter und Philosophen zusammen gehören müssen, eifrig sich beschäftigt [6]). Mochte er auch einige Ländereien und 70 oder 80 Minen ererbt haben [7]), in der Zeit seiner Lehrthätigkeit erscheint er bei Plato wie bei Xenophon als arm; aber alle Geschenke zurückweisend, wünschte er der göttlichen Bedürfnißlosigkeit sich anzunähern, — den Schätzen unzugänglicher als Ajas dem Eisen [8]). Alle Pflichten eines guten Bürgers erfüllte er gewissenhaft, diente in den Feldzügen nach Potidäa, Delion und Amphipolis (Ol. 89, 1. 86, 2. — 432—29. 424—23 v. Chr.) [9]), widersetzte sich als Vorsteher seiner Prytanie, der ungesetzlichen nur einmahligen Abstimmung über die Sieger bei den Arginussen [10]) (406 v. Chr.) und weigerte sich später den Befehlen der dreißig Tyrannen, seine Vorträge an die Jugend einzustellen und Leon von Salamis zur Hinrichtung abzuholen, Folge zu leisten [11]). Aber den Staatsge-

4) Plat. Crito 52, b. Meno 80, b. Phaedrus 230, c.

5) Plat. Phaedo 97, b. vgl. Xenoph. Memorab. IV, 7, 6.

6) Xen. Memorab. I, 6, 14. IV, 7, 6. Auch mit den höhern Theilen der Mathematik hatte er sich beschäftigt. ib. IV, 7, 5.

7) Demetr. Phaler. b. Plutarch. v. Aristid. c. 1. Nach Libanius III, 7, 4 soll er die ererbten 80 Minen einem Genossen geliehen und verloren haben. Bei Xenoph. Oec. 2, 3 schlägt er seine Habe auf 5 Minen (220 fl. Rh.) an.

8) Alkibiad. b. Plat. Symp. 219, d. vgl. Xenoph. Memor. I, 6, 10.

9) Plat. Sympos. 219, e. Apol. 28, e. Lach. 181, b. Charm. pr.

10) Xenoph. Memor. I, 1, 18. 2, 32. IV, 4, 2. Plat. Apol. 32, b. Gorg. 473, e. Epist. VII, 324, d. (Aeschin.) Axioch. c. 12. vgl. Grote, history of Greece VIII, 238.

11) Xenoph. Memorab. I, 2, 31. 33. IV, 4, 3. Plat. Apol. 32, e. Cic. ad Attic. VIII, 2, 4 u. A.

schäften sich zu widmen hielt ihn nicht sowohl Scheu vor der Zügellosigkeit der Demokratie oder Ungeschick für die Geschäfte, als vielmehr die Ueberzeugung ab, von der Gottheit berufen zu sein durch Lehre und Leben zu wirken, — eine Ueberzeugung die schwerlich erst aus der dem Chärephon, einem der Genossen des Thrasybulus, zu Theil gewordenen Antwort der delphischen Pythia hervorgegangen war, Sokr. sei der weiseste der Menschen [12]). Schon Ol. 89, 1 (423 v. Chr.) konnte Aristophanes in den Wolken, dann in den Wespen (im J. 421) gleichwie später in den Fröschen (im J. 405) ihn als Haupt der Sophisten verspotten (ähnlich hatte Eupolis [13]) ihn als eitlen Schwätzer und Bettler aufgeführt), ihn den entschiedensten Gegner der Sophisten, der nicht durch Vorträge und Reden prunken wollte, sondern von Morgen bis Abend in den Gymnasien, auf dem Markte, in den Werkstätten mit Knaben, jüngeren und älteren Männern über Lebenszweck und Lebensberuf sich zu besprechen den Drang fühlte. Lehrend wollte er zugleich lernen, sich mit sich selber und Andren über die wichtigsten Gegenstände des menschlichen Daseins und über das Wissen darum verständigen und verließ eben darum nur selten die Stadt ([4]). Er wollte, ohne als Lehrer aufzutreten [14]), geistige Geburtshülfe üben, Freunde und Bekannte veranlassen und ihnen behülflich sein, die schlummernden Keime des Wahren und Guten durch und aus sich selber zu entwickeln. — Seine Lehre in einem geschlossenen System darzustellen, fand er nicht den Trieb in sich und hat nichts Schriftliches hinterlassen. Doch fühlte er von Zeit zu Zeit das Bedürfniß in tiefem Sinnen sich in sich zurückzuziehn [15]). Ergriff er die Begabteren und Unselbstigen unwider-

12) *ποτέρως δ' ἂν μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι, ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά;* Sokrates bei Xen. Mem. I, 6, 15. — Plat. Apol. 20, e. 33, c.

13) b. Meineke II, 490. 553 *μισῶ δ' ἐγὼ τὸν Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην.*

14) Plat. Apol. 33, a. 19. d. Xenoph. Memor. I, 2, 2.

15) Plat. Sympos. 174, d. 220, c. vgl. Diog. II, 23.

stehlich und blieben die Edleren unter ihnen für's Leben ihm treu, so fehlte es ihm auch nicht an Neidern und Hassern. Der Freimuth mit dem er das Laster geißelte, den Stolz des Scheinwissens demüthigte, der den Trägen unbequeme Eifer, mit dem er die welche ihm Rede standen, nöthigte sich selber Rechenschaft zu geben von dem was sie wußten und was nicht, mußte Viele verletzen [16]). Auch war der Spott des Aristophanes [17]) und wohl ebenso des Eupolis (13), nicht erfolglos geblieben; alle die das Wissen haßten oder im Streben danach den Grund der überhand nehmenden Zuchtlosigkeit sahen (zu letzteren gehörte Aristophanes), hielten den Sokrates für einen gefährlichen Gegner. Auch sein unverholener Tadel der Ausschreitungen der Demokratie mußte Viele verletzen. Doch konnten die fast 24 Jahre früher aufgeführten Wolken keinen unmittelbaren Einfluß auf die Anklage geübt, noch weniger sie veranlaßt haben. Sie erfolgte nach der Vertreibung der dreißig Tyrannen, durch den nicht weiter bekannten Melitus, als Hauptankläger, den Redner Lykon und den Demagogen Anytus, einen Genossen des Thrasybulus bei der Vertreibung der dreißig Tyrannen, früher in Beziehung zum Sokrates und wie es heißt, durch dessen Urtheile über die athenischen Staatsmänner beleidigt [18]). Der erste Anklagepunkt, Sokrates sei Verderber der Jugend, konnte auf die Zustimmung der ganzen archaistischen Partei und aller derer rechnen, denen Sokrates' zur Selbsterkenntniß treibender Eifer lästig geworden war. Um auch die zu gewinnen, welche die neu hergestellte Demokratie in jeder Weise aufrecht erhalten wollten, ward

16) Plat. Apol. 28, a. 22, e. 23, d. — 18, b. 19, b. vgl. Politic. 299, b. Gorg. 473, e. Rep. VI, 488. 496, c.

17) Wie Sokrates in der platonischen Apologie andeutet, p. 18, d. 19, b u. s. w.

18) Plat. Meno 94, c. vgl. Diog. L. II, 33. Nach spätern Berichterstattern soll Anytus' Haß gegen Sokrates durch seine vom Alkibiades verschmähte Liebe zu demselben veranlaßt worden sein. Noch anders Ps. Xenoph. Apol. 29.

hervorgehoben daß Kritias [19]), einer der dreißig Tyrannen, und dessen Genosse und Oheim des Plato, Charmides, gleichwie der übermüthige Alkibiades, aus der Schule des Sokrates hervorgegangen seien. Auch ward gegen ihn geltend gemacht daß er die demokratische Wahl durch's Loos zu tadeln und homerische Verse zur Empfehlung übermüthiger Behandlung der Armen anzuführen gepflegt habe [20]). Der zweite Punkt der Anklage, Sokrates glaube, gleich wie Anaxagoras, an keine Götter oder doch nur an sein Dämonion, mochte zunächst auf die leichtgläubige Menge berechnet sein. Beide Anklagen mußten von allen Neidern und Hassern des Sokrates als willkommne Gelegenheit ergriffen werden sich seiner zu entledigen. Doch ward er nur mit einer Mehrheit von 3 oder 30 Stimmen [21]) schuldig erachtet und erst seine die Anmuthung die Strafe zu bestimmen und damit sich selber für schuldig zu bekennen, mit edlem Selbstgefühl zurückweisende und zu erniedrigender Bitte nicht Zuflucht nehmende Rede steigerte die Zahl seiner Gegner, so daß eine Mehrheit von 80 Stimmen sein Todesurtheil aussprach. Manche seiner Richter mochten in gutem Glauben gegen ihn gestimmt haben; gegen die Ausartungen der Demokratie hatte er sich eben so unverholen ausgesprochen, wie er mannhaft der Tyrannei entgegengetreten war, und seine Absicht der Lockerung der Sitte und des Glaubens durch Zurückführung derselben auf unerschütterliche, selbstthätig erlangte sittliche Ueberzeugungen entgegenzutreten, vermochte die Menge nicht zu durchschauen. Selbst Aristophanes hatte, wie aus der Art in welcher Plato im Symposion ihn mit dem Sokrates zusammenführt, sich unwiderleglich ergibt, nicht aus persönlicher Feindschaft ihn als Haupt und Rädelsführer der neuerungssüchtigen Sophistik dargestellt; der Dichter

---

19) Xen. Mem. I, 2, 12. vgl. Plat. Apol. 33, a. Aeschines adv. Tim. 173.

20) Xen. Mem. I. 2, 9. 58. — Jl. II, 189.

21) Nach der Verschiedenheit der Lesart in Plat. Apol. 36, a. Ueber die verschiedenen Auslegungen der abweichenden Angabe des Diog. L. II, 41, s. Zeller 135, 2.

gehörte zu denen die nur von der Rückkehr zu alter Sitte und Art Heil erwarteten und alle Versuche auf wissenschaftlichem Wege die sittlich religiösen Ueberzeugungen neu zu begründen, für eitle Sophistik hielten. Er trug nicht Bedenken von den Sophisten hergenommene Züge, welche, wie er ohnmöglich verkennen konnte, dem Sokrates schlechterdings nicht eigneten, auf ihn als den den Zuschauern bekanntesten unter den Denkern oder Vernünftlern zu übertragen, d. h. alles Das was in dieser neuen Richtung ihm als gefährlich erschien [22]), weil er wahre Philosophie, gleichwie ihr Afterbild, die Sophistik, für verderbliche Neuerung hielt. Es auf eine namhafte Persönlichkeit als Träger zusammenzuhäufen, forderte die bezweckte dramatische Wirkung. Auch später noch [23]) bezeichnete er in derselben Absicht und sicherlich gleichfalls ohne persönlichen Haß, den Sokrates als Vertreter jener Richtung. Die frühere Ansicht, Sokrates sei boshafter Verfolgung zum Opfer geworden, ist längst widerlegt worden [24]). Mochte auch Anytus, aus welchen Gründen es sei, ihn hassen, mochten Manche des lästigen Drängers zur Selbsterkenntniß gern sich entledigt sehn, — den Hauptgrund seiner Verurtheilung hat man in der Parteistellung der Zeit nachgewiesen, in welcher selbst edle Patrioten die Absicht durch Erweckung und Befestigung des innersten sittlich religiösen Bewußtseins der eingebrochenen Entsittlichung zu wehren, für eine den angestammten Glauben wie das Ansehn der Gesetze untergrabende Neuerung hielten und die neu gewonnene Freiheit der Demokratie gegen jede sie gefährdende Kritik sichern wollten. Aber zu völliger Rechtfertigung der Verurtheilung, Sokrates alles Deß schuldig achten, weß er von seinen Gegnern geziehen ward [25]), heißt dem

---

22) s. die Revision der Verhandlungen über die Rolle des Sokrates in den Wolken b. Zeller II, 148 ff., von dem ich nur rücksichtlich des zuletzt hervorgehobenen Punktes mich entferne.

23) Frösche 1491 ff. vgl. d. Wespen 1037 ff.

24) Frérets bahnbrechende Abhandlung v. J. 1736 ward erst 1809 in den Mém. de l'Académie XLVII, B, 1 abgedruckt.

25) Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär. vgl. Zeller 152 ff.

Zeugniß des ganzen Alterthums und seiner besten Männer Hohn sprechen. Gegen solche Anklagen, die man dem einseitigen, von Haß gegen alles griechische Geistesleben befangenen Urtheile eines Kato zu gute halten konnte, spricht schon die von schuldlosem Selbstbewußtsein zeugende Vertheidigung des Sokrates, die Plato sinngetreu, wenn auch nicht wortgetreu, in der Apologie aufgezeichnet hat. Sokrates hatte sie unvorbereitet gehalten: „scheine ich Dir nicht, erwiederte er dem zur Fürsorge für Vertheidigung mahnenden Hermogenes, scheine ich Dir nicht auf sie bedacht gelebt zu haben?" 26) sein Leben sollte die schönste Sorge für seine Vertheidigung sein.

Das ganze Alterthum mit Ausnahme des Aristoxenus und des Epikureers Zeno, nicht des Epikur selber, spricht mit höchster Bewunderung vom Sokrates. Und auch Aristoxenus bezeugt, daß ihm (d. h. wohl seinem Vater Spintharus) niemals jemand vorgekommen sei der solche Ueberredungskraft besessen und der an Stimme und Mienen und in der ganzen Erscheinung und Eigenthümlichkeit ihm (dem Sokr.) gleichgekommen wäre, besonders (setzt er hinzu) wenn er ruhig und nicht zornig gewesen 27). Möglich daß er heftige Triebe zu überwinden gehabt; doch ist was von der Aussage des Physiognomen Zopyrus 28) erzählt wird, sehr zweifelhaft und was Aristoxenus von seinem Vater Spintharus über Sokrates' Ungehorsam gegen seinen eignen Vater, über seinen Zornmuth, seine Ausschweifungen gehört haben will, wenig glaubwürdig. Ebenso daß er neben der nicht mit Unrecht übel berufenen Xanthippe noch eine andre Frau, Tochter oder Enkelin des Aristides, Myrto, gehabt habe, und wahrscheinlich ist auch die Nachricht von seiner zweimahligen Verheirathung unbegründet 29).

Nach der Verurtheilung ging Sokrates heitern Blicks ins Ge-

---

26) Plut. v. Cat. c. 23. — Xen. Mem. IV, 8, 4.

27) Mahne, Aristox. p. 73 sqq. vgl. Luzac, Lectt. Attic. 246 sqq. — Cic. de N. Deor. I, 34. vgl. Diog. X, 8.

28) Cic. Tusc. IV, 37 u. A.

29) Luzac, de digamia Socratis. Lugd. B. 1809. vgl. Zeller S. 46 f. 3.

fängniß und erwiederte die Klage des Apollodor, daß er unschuldig zum Tode gehe, mit den Worten: „möchtest du denn lieber mich schuldig sterben sehn?“ [30]) Da gerade am Tage vor seiner Verurtheilung das Schiff der Theoria nach Delos abgesegelt war, mußte die Hinrichtung bis zur Rückkehr desselben verschoben werden. In der auf diese Weise entstandenen Frist von 30 Tagen unterhielt er sich in ungetrübter Heiterkeit [31]) mit seinen Freunden, und wies das Anerbieten des Kriton, ihm zur Flucht behülflich zu sein, entschieden zurück; denn sagte er, man dürfe keinenfalls Unrecht thun, auch nicht zum Vergelt des erfahrenen Unrechts, und unrecht würde es sein das Ansehn der Gesetze des Staates zu gefährden, dem man seine Wohlfahrt, die geistige wie die leibliche, verdanke. Nach der Rückkehr des Schiffes sagte er seinem Weibe, seinen Kindern und Freunden mit so heiterer Seelenruhe Lebewohl, daß die Anwesenden sich in einer aus Lust und Schmerz gemischten Stimmung wunderbar erhoben fühlten; und selbst der Gefängnißwärter weinte gerührt und bezeugte, Sokrates sei der edelste, sanfteste und beste der Menschen, die je in seine Haft gekommen. Bevor er den Giftbecher trank, unterredete er sich mit seinen Freunden, aus lebendigster Ueberzeugung, von der Unsterblichkeit der Seele, wie Plato im Phaedon es in ergreifendster Weise und ohne Zweifel mit thatsächlicher Treue dargestellt hat, wenn auch die Beweisgründe aus der von ihm selbst weiter durchgeführten sokratischen Lehre entlehnt sind [32]). Was von der bald nach seiner Hinrichtung erfolgten Reue des Volkes und von der über die Anhänger verhängten Strafe erzählt wird, ist von sehr zweifelhafter Glaubwürdigkeit [33]).

3. Wüßten wir auch nichts weiter von Sokrates als daß er die verschiedenartigsten und begabtesten Männer seiner Zeit theils während ihrer besseren Periode, wie Kritias und Alkibiades (auch

30) Ps. Xenoph. Apol. 27. 28.

31) Xen. Mem. IV, 8, 2. Plat. Phaedo 58, a. 59, a.

32) Xenoph. Mem. IV, 4, 4. Plat. Phaedo 98, e. Crito, 46, b.

33) Diod. XIV, 37 u. A.

Euripides und Agathon gehörten zu seinen Bewunderern), theils für's Leben an sich gefesselt habe, so müßten wir ihn für einen der hervorragendsten Männer des Alterthums halten. Mehr noch, sofern er eine neue Entwickelungsperiode der Philosophie hervorgerufen hat, und sofern alle diejenigen welche die von ihm erhaltenen Anregungen wissenschaftlich zu entwickeln den Beruf in sich fühlten, sich überzeugt hielten nur die von ihm empfangenen Keime weiter auszubilden, daher nicht nur zur Nachbildung seiner Methode ihre Theorien in dialogischer Form darstellten, sondern auch ihn als Leiter der Unterredung einzuführen pflegten, und auf die Weise mehr oder weniger bestimmt ihn wie er gelehrt und gelebt, zu schildern unternahmen. Die Einen begnügten sich ein thatsächlich treues Bild vom Leben und Wirken ihres großen Lehrers zu entwerfen, während Andre ihn in der wissenschaftlichen Entwickelung und Fortbildung seiner Lehren, nach Maßgabe ihrer eignen Folgerungen daraus, darzustellen unternahmen. In völligem Einklang mit einander rücksichtlich des thatsächlich Persönlichen, mußten diese beiden Darstellungsweisen in der Auffassung des seinen einzelnen Lehren zu Grunde liegenden Princips und ihrer Zusammengehörigkeit mehr oder weniger von einander abweichen. Jene wollten und zwar in allgemein faßlicher Weise treu wiedergeben was sie vom Sokrates gesehn und gehört, diese obwohl desgleichen, jedoch in der Absicht ihn als den Urheber der von ihnen selber weiter entwickelten Richtung darzustellen. — So wie von jenen ersteren nicht zu erwarten ist daß sie die Stelle deutlich und bestimmt bezeichnet haben sollten, die Sokrates in der Reihe der wissenschaftlichen Entwickelungen eingenommen hat, so von den letzteren nicht daß sie das ursprünglich Sokratische von ihren Folgerungen aus demselben und den Erweiterungen desselben gesondert, mitgetheilt haben möchten; betrachteten sie ja das Ihrige als unmittelbares Ergebniß aus dem Sokratischen. An der Spitze jener Ersteren standen Xenophon und Aeschines, an der der Andren Plato. Nur die Darstellungen des Xenophon und Plato sind in einer Reihe unzweifelhaft ächter Schriften auf uns gekommen, und diesen und theilweise denen des Aeschines, ist auch vorzugsweise ent-

nommen was Spätere über den Sokrates zu berichten wissen. Wie sollen wir nun die Abweichungen die rücksichtlich der Lehren desselben in den Berichten des einen und andren sich finden, zu vermitteln suchen? denn Leben und Charakter schildern beide in allen Hauptsachen einhellig. An Xenophons Wahrhaftigkeit und Treue ist nicht zu zweifeln; er zeichnet das Bild des Meisters wie er es in sich aufgenommen hatte. Möglich auch daß dieses Bild in der Zeit, die zwischen dem Tode des Sokrates und der Aufzeichnung der Denkwürdigkeiten sowie der andren ihn verherrlichenden Schriften lag, des in diese Zwischenzeit fallenden asiatischen Feldzuges ohngeachtet, nicht wesentlich sich getrübt hatte. Daß er, wie Cobet [34]) nachgewiesen hat, in den Memorabilen zunächst einen Verleumder des Sokrates, Polykrates [35]), zu widerlegen sich vorsetzte, wollen wir nicht in Anschlag bringen. Aber war der durchaus praktische Sinn des Xenophon im Stande Gang und Zielpunkte der Unterredungen, die er berichtet, deutlich und bestimmt aufzufassen? Daran dürfen wir wohl zweifeln, ohne ihm Unrecht zu thun. Von dem Geiste philosophischer Untersuchungen und dem Triebe dazu findet sich weder in diesen noch in andren seiner Schriften eine irgend entscheidende Spur. Die welche ihn zu ihrem Führer wählten, hatten Recht anzunehmen, Sokrates sei ohne Sinn für tiefere, auf die letzten Gründe zurückgehende Untersuchungen, nur ein sittlich edler, verständiger Beobachter der Lebensverhältnisse und vorzüglicher Jugendlehrer gewesen, wie unbegreiflich dann auch nicht blos die begeisterte Liebe, die er in den vorzüglichsten Männern seiner Zeit entzündete, sondern mehr noch die entschiedene Richtung welche die Philosophie des Plato, Aristoteles und theilweise selbst die der folgenden Periode ihm verdankte. Doch sieht man selbst aus Xenophons Aufzeichnungen daß die von ihm mitgetheilten sokratischen Aeußerungen tieferen, wissenschaftlicheren Sinn und wei-

---

34) Cobet, variae lectt. in der Mnemosyne VII, 254 sqq.

35) Polykrates soll die Rede des Anytus verfaßt und eine nicht für den Proceß benutzte Anklage gegen Sokrates geschrieben haben. s. Zeller S. 131, 5.

ter reichende Absicht in sich enthielten als der Berichterstatter darin zu sehn vermochte. Wir müssen hier in ähnlicher Weise verfahren wie seit Niebuhr die römische Geschichtsforschung aus von ihnen selber unverstandenen Angaben des Livius u. A. die älteren Zustände Roms zu erkennen im Stande gewesen ist. Und diesen tieferen Sinn zu erkennen, geben die platonischen Dialogen, besonders diejenigen die vorzugsweise dem Thatsächlichen sich anschließen, uns Anleitung, und wiederum in ihnen das ursprünglich Sokratische vom platonischen Weiterbau zu sondern, kommen uns die aristotelischen Angaben zu Hülfe, die eine solche Sonderung unzweideutig bezwecken.

II. Was Sokrates in allen seinen Unterredungen zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben bestrebt ist und wodurch er eine neue Entwickelungsperiode der Philosophie hervorgerufen und begründet hat, ist die Idee des Wissens, im Unterschiede von allem bloßen Dafürhalten. Aus ihr geht die Ueberzeugung von der Erreichbarkeit eines unsren Bedürfnissen entsprechenden Wissens hervor und die Verpflichtung ihm mit aller Kraft nachzustreben. Bewähren aber soll sich das Wissen durch den ihm zu Grunde liegenden allgemeinen, der Sache entsprechenden Begriff [36]). Durchgängig sollen wir uns daher Rechenschaft geben von dem was Jegliches sei. Bevor wir jedoch nach dem Sein der Dinge fragen, sollen wir uns mit uns selber über den Begriff des Wissens verständigen, durch den wir jenes uns zugänglich zu machen in Stand gesetzt werden. Das Wissen kann, fährt Sokr. fort, nur in uns, nicht in den Dingen sich finden und hat seine Gewährleistung lediglich in der eignen Vernunft nicht in der Meinung Andrer. Zu ihm zu gelangen müssen wir daher nach Selbsterkenntniß streben und zu dem Ende unermüdlich uns selber und Andre

---

36) Arist. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. vgl. Xen. Memor. IV, 6, 1. — vgl. Schleiermacher über das Princip des Sokrates in s. W. II, 2, 287. — Daß dem Begriffe Realität zu Grunde liegen müsse, spricht sich namentlich in d. W. des Sokr. b. Xenoph. Mem. III, 8, 3 aus: *εἴγ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι.*

erforschen, Wissen vom Nichtwissen sondern und nicht ruhen bis wir letzteres von ersterem abgestreift haben; denn sich selber nicht kennen, zu wissen wähnen was man nicht weiß, ist dem Wahnwitz nahe verwandt, und die sich selbst kennen unterscheiden was sie vermögen und was nicht[37]). Nur darum glaubte Sokrates vom delphischen Apollo für weiser als Andre erklärt zu sein, weil er nicht wähne zu wissen was er nicht wisse[38]).

b) Wie aber werden wir bei jenem Läuterungsprocesse verfahren? Das Wissen um das Allgemeine beruht auf dem Wissen um das Besondere; suchen wir daher zur Deutlichkeit und Bestimmtheit des letzteren zu gelangen, um aus ihm ersteres abzuleiten und an ihm zu prüfen. Ableiten und Prüfen ist untrennbar verbunden, da wir schon im voraus allerlei Dafürhalten über das Allgemeine von Andren überkommen und irgendwie bei uns selber festgestellt haben, namentlich über das was recht und gut ist. Sind unsre Annahmen richtig, so muß alles Einzelne was wir in konkreten Fällen für recht und gut halten, damit übereinstimmen. Gehen wir daher in der Prüfung von dem aus was am meisten und einstimmigsten zugegeben wird. Dieser Methode der Induktion bedient sich denn auch Sokrates durchgängig bei Plato wie bei Xenophon, und Aristoteles bezeichnet ihn ausdrücklich als den Urheber derselben[39]), d.h. als denjenigen der zuerst mit bestimmtem Bewußtsein von diesem Verfahren, als einem zur Erreichung des Wissens nothwendigen, Gebrauch gemacht habe. In Anwendung war es freilich von jeher gewesen, aber ohne Bewußtsein von der Unentbehrlichkeit und dem wissenschaftlichen Zweck desselben; über Form und Tragweite der Induktion sich zu verständigen blieb dem Aristoteles, Plato u. A. vorbehalten. Sokrates wendet sie in doppelter Beziehung an: er geht von dem am meisten Zugestandenen aus[40]), und dieses Zu-

37) Xen. Memor. III, 9, 6. vgl. Plat. Apol. 29, b. — Xen. Mem. IV, 2, 24. — ib. III, 6 u. häufiger.

38) Plat. Apol. 23, b. vgl. Theaet. 150, c. Meno. 98, b. Rep. I, 337 a.

39) Arist. l. l. (36). vgl. Metaph. I. 6. 987, 1.

40) Xen. IV, 6, 14 οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων ... φα-

gestandene sind entweder einzelne konkrete Fälle, aus denen das Allgemeine als ihnen zu Grunde liegend entwickelt werden soll; oder es wird das Allgemeine vorläufig angenommen und der Begriff dadurch berichtigt daß gezeigt wird, er müsse um auf Dasjenige Anwendung zu leiden, was zugestandener Maßen ihm subsumirt wird, erweitert oder näher determinirt werden [41]). In dem einen wie im andren Fall sucht er solches Besondre auf, was denen mit welchen er sich unterredet, genau bekannt oder als zuzugestehn leicht nachweislich war, daher der ihm oft vorgeworfene Verkehr mit dem Alltäglichen, Gemeinen [42]).

c) Eben indem auf diese Weise die Unbestimmtheit der Vorstellung zur Bestimmtheit erhoben werden soll, ist Alles auf seinen Begriff zurückzuführen und die Definition desselben der Abschluß der Induktion; jedoch muß auch sie wiederum am Besondern geprüft werden, so daß Induktion und Definition in beständiger Wechselbeziehung zu einander stehn [43]). Und Induktion und Definition hat, nach Aristoteles' Zeugniß, Sokrates zuerst als die nothwendigen Formen anerkannt vermittelst deren wir zum Wissen gelangen und es feststellen, wenngleich er sich begnügte sie praktisch anzuwenden, ohne in theoretische Untersuchungen über dieselben näher einzugehn. Das vollendete in der Definition festgestellte Wissen hat dann wahrscheinlich schon er von der bloßen Vorstellung (δόξα)

νερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.

41) So der Begriff der Gerechtigkeit, Xen. Memorab. IV, 2, 11, des Herrschers, ib. III, 9, 10, des Panzers III, 10, 9.

42) Xen. Mem. I, 2. 37. — IV, 4, vgl. Plat. Symp. 221, c.

43) Eben weil die Induktion nur dazu dienen soll den Begriff zu finden, konnte Aristoteles, während er Metaph. XIII, 4. 1078, b, 27 τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου auf ihn zurückführt, an a. St. Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 9. 1056, b, 3. de Part. An. I, 1. 642, 27, lediglich das Forschen nach dem allgemeinen Begriffe oder dem Wesen der Dinge als ihm eigenthümlich bezeichnen.

unterschieden [44]), eine Unterscheidung die wir nicht blos bei Plato sondern bei fast der ganzen sokratischen Schule finden, und die die nothwendige Folge der Sonderung des im Begriff festgestellten von dem blos vorläufig Zugestandenen sein mußte. Auch legt Plato jene Unterscheidung dem Sokrates in solchen Dialogen bei, die wir für vorzugsweise sokratische zu halten berechtigt sind. Gleichwie aber die Definition durch Induktion gewonnen werden soll, so soll sie auch der Beweisführung wiederum zu sicherem Anhaltspunkte dienen [45]).

d. Sollte nun für Wissen nur Dasjenige gelten was im eignen Selbstbewußtsein als zur Anerkennung nöthigend sich ergebe, d. h. was durch Selbstthätigkeit des Geistes zur Ueberzeugung erhoben sei, so konnte Sokrates das Wissen nicht einpflanzen sondern nur aus dem eignen Bewußtsein derer, mit denen er sich unterredete, entwickeln wollen. Er wollte geistige Geburtshülfe leisten [46]), hielt Nichts der Untersuchung unwerth und bediente sich gern der Vergleichungen [47]). An die Stelle fortgehender Vorträge, bei denen immer zweifelhaft bleibt, wie weit sie selbstthätig nacherzeugt und geprüft werden, setzte er daher durchgängig die Wechselrede des Dialogs und nicht blos zur Belehrung Andrer, sondern als ein ihm selber unentbehrliches Mittel der Selbstverständigung. Das gemeinsame Betrachten, Suchen, Berathen war ihm Bedürfniß [48]). Er übte im Gespräche bald als beißenden gegen das Scheinwissen gerichteten Spott, bald als anregenden Sporn zu weiterer Untersuchung, bald als heitere Würze, die ihm eigenthümliche Ironie,

---

44) Plat. Meno 98, a. vgl. m. Gesch. II, 1. 36. Was Zeller II, 77, 1 dagegen erinnert, scheint mir nicht entscheidend zu sein.

45) Xenoph. Memor. II, 1. III, 3, 2. vgl. Zeller S. 92, 1.

46) Plat. Theaet. 149. 151. — Die sokrat. Maieutik auch als Menschenprüfung bezeichnet Apol. 24, d. Xen. Mem. IV, 7, 1.

47) Ar. Rhet. II, 20. 1393, b, 3 *παραβολὴ δὴ τὰ Σωκρατικά*, wie ihrer Sokrates häufig bei Xenophon sich bedient, z. B. Memor. II, 3, 18. 6, 9. 38. 7, 13. 9, 2. IV, 1, 3.

48) Xen. Mem. IV, 5, 12. 6, 1, Plat. Theaet. 151, d. Prot. 331, c. Gorg. 505, e Meno 89, c.

die ihren verletzenden Stachel verlor sofern er sie gegen sich selber wie gegen Andre wendete, zumahl wenn das eigne Bekenntniß des Nichtwissens hinzukam [49]). Daß dieses jedoch nicht, wie die neuere Akademie anzunehmen geneigt war, als Bekenntniß des absoluten Nichtwissens oder gar als Läugnung der Möglichkeit des Wissens zu fassen sei, dafür zeugt sein ganzes der Erkenntniß gewidmetes Leben. Es ist vielmehr theils ein ironisch gewendeter Protest gegen die eitle Anmaßung des Wissens, theils spricht sich darin die Ueberzeugung aus zu einem organisch sich zusammenschließenden Wissen nicht gelangt zu sein. In diesem Sinne behauptete er denn auch, nur die Gottheit sei weise und die menschliche Weisheit wenig oder nichts werth [50]).

2. Zunächst und fast ausschließlich will Sokrates das Wissen auf dem sittlichen Gebiete verwirklichen. Man solle, sagt er, für nichts Andres sorgen bevor man für sich selber gesorgt, d. h. dafür, immer vernünftiger und besser zu werden. Der Erforschung der Natur der Dinge entschlug er sich daher, wie auch Aristoteles bezeugt [51]). Doch scheint er mit den Theorien der Physiologen in seiner Jugend eifrig sich beschäftigt zu haben, wie man nicht blos aus den Aeußerungen über Anaxagoras, die ihm der platonische Phaedon in den Mund legt, sondern auch wohl aus der Art schließen darf, in welcher Aristophanes in den Wolken ihn aufführt; dann aber muß er sich überzeugt haben daß sie zu befriedigenden Ergebnissen nicht geführt hätten und daß vor Allem Feststellung der sittlichen

---

49) Plat. Apol. 21, b. d. 23, b. Theaet. 150, c. Meno 98, b. Symp. 216, d. Rep. I, 337, a. — Sollte nicht auch Ironie der anstößigen Unterweisung zu Grunde liegen, die er der Hetäre Theodota (Xen. Memor. III, 11) zur Betreibung ihres Gewerbes ertheilt? Mochte er nicht vielleicht durch die niedrigen Vergleichungen, deren er sich bedient, sie zur Anerkennung des Entwürdigenden ihres Betriebes zu veranlassen hoffen? Mit Ironie durchzogen ist wie die ganze Unterredung, so vorzüglich der Schluß derselben § 16.

50) Plat. Apol. 23, b.

51) Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 4. de Part. An. I, 1. 642, 28. vgl. Xen. Mem. I, 1, 11. Cicero Tuscul. V, 4.

Anforderungen noth thue. Auf dem sittlichen Gebiete sollte das Wissen als das Stärkste, alle Gewalt der Begierden überwältigende sich bewähren. Wie könnte, sagte er, die Begierde über das Wissen Herr werden und den Menschen gleich einem Sklaven beherrschen[52]? Das Böse, folgerte er, kann nur im Mangel an Wissen bestehn und Niemand mit Willen, d. h. mit deutlichem und bestimmten Wissen böse sein[53]). Alle Tugend soll daher Wissenschaft sein, da ohne richtiges Wissen kein richtiges Handeln möglich. Denn nichts nütze es tapfer und gerecht zu handeln, wenn man nicht mit deutlichem Wissen und daher mit Selbstbestimmung der Vernunft so handle[54]). Ja, wissentlich Unrecht thun, zieht er dem unwissentlich es thun vor[55]), ohne Zweifel inwiefern in jenem, dem Ansatz zum Wissen (denn vollkommnes Wissen würde die Möglichkeit des Unrechtthuns ausschließen), doch schon der Impuls zu besserer Verständigung liege; aus der Einsicht in die sittlichen Gebrechen geht unmittelbar der Trieb hervor sie zu bekämpfen. Was aber als das sittlich Anzustrebende wahrhaft erkannt oder gewußt wird, das Gute, der Endzweck unsrer Handlungen, kann daher nur sein was von unsrem Wissen und der dadurch bedingten freien Selbstbestimmung abhängt, nicht was von Außen kommt (εὐπραξία, nicht εὐτυχία)[56]). War aber Sokrates überzeugt, das Wis-

52) Arist. Eth. Nic. VII, 3. pr. Eud. VII, 13, extr. Plat. Protag. 352, b.

53) Magn. Mor. I, 9. 1187, 5. vgl. Eth. Nic. III, 7. 1113, b, 14. Eud. II, 7. 1223, b, 3. vgl. Plat. Meno 77, b. Apol. 25, c. Xen. Mem. III, 9, 4. IV, 6, 6. 11.

54) Arist. Eth. Nic. VI, 13. 1144, b, 17. 28. III, 11. 1116, b, 4. Eud. I, 5. 1216, b, 6. III, 1. 1229, 15. VII, 13 extr. M. Mor. I, 1. 1182, 15. I, 35. 1198, 10. Xen. Mem. III, 9, 5. 6, 6. Plat. Lach. 194, d. Euthyd. 278, d.

55) Xen. Mem. IV, 2, 19. vgl. Plat. Rep. II, 382, a. III, 389, b. IV, 459, c. VII, 535, e. Hipp. min. 371, e. vgl. Zeller 101, 1.

56) Xen. Memor. III, 9, 14. vgl. Plat. Euthyd. 281, b. Daß diese Unterscheidung, nach Zeller's Behauptung S. 105. 1, auch ein Hedoniker, wie Aristippus, sich hätte aneignen können, vermag ich nicht einzusehn.

sen, die wahre Selbsterkenntniß, müsse unmittelbar und nothwendig das sittliche Handeln zur Folge haben, so konnte er auch wesentliche Verschiedenartigkeit der Tugenden nicht anerkennen [57]. Die Tugend war ihm bei aller Verschiedenheit der Verhältnisse, unter denen gehandelt wird, des Lebensalters und des Geschlechts, eine Einige, immer nur deutliches und bestimmtes Wissen von der jedesmahligen sittlichen Anforderung [58]. Jedoch unterließ er nicht Anwendung von seiner Begriffsbestimmung der Tugend auf die verschiedenen Aeußerungsweisen derselben in der Mäßigkeit, Tapferkeit u. s. w. zu machen [59]. Hatte nun Sokrates lediglich das deutliche Wissen um das Gute oder die jedesmahlige sittliche Anforderung, für die Tugend und sie zu verwirklichen, das Guthandeln, nicht irgend welchen Genuß der Glücksgüter, für den Lebenszweck gehalten, war er ferner überzeugt daß die Glückseligkeit nicht aus zweifelhaften Gütern bestehen könne [60], und faßte er dennoch jenes Wissen als bloßes Wissen um die empirischen Folgen unsrer Handlungen, so wäre er in handgreiflichem Widerspruch mit sich selber befangen gewesen. Einen solchen Widerspruch mit sich selber ihm zutrauen, heißt Euklides, Plato u. A. der unbegreiflichsten Verblendung beschuldigen, heißt annehmen, ihr Urtheil über des Sokrates Lehre und ihre Tragweite sei ein durch lediglich glänzende persönliche Eigenschaften bestochenes gewesen. Nehmen wir lieber an, Xenophon habe darum nicht Bedenken getragen einerseits Sokrates' Erklärung von Tugend und seine Lehre vom Wohlverhalten, im Gegensatze von Wohlergehn, zu berichten und andrerseits ihn doch

---

57) Plat. Protag. 329, c. 349, b. Xen. Mem. III, 9, 5 u. A.

58) Plato Meno 71, d. Arist. Pol. I, 13. 1216, 20. Xen. Symp. II, 9. vgl. Plat. Rep. V, 452, e.

59) Auf die Tapferkeit bei Xen. Mem. III, 9, 2. IV, 6, 11. Symp. II, 2. Plut. Prot. 360, d. Lach. 194, d. Ar. Eth. Nic. III, 11. 1116, b, 3. vgl. Eud. III, 1. 1229, 14. 1230, 6; auf Frömmigkeit Xen. Mem. IV, 6, 4. 6; auf *σωφροσύνη* und Gerechtigkeit ib. III, 9, 4. IV, 3, 2. I, 5, 4. — *ἡ ἐγκράτεια ἀρετῆς κρηπίς* I, 5, 4. vgl. IV, 5.

60) Xen. Mem. IV, 2, 32. Auch in der Fassung dieser St. kann ich Zellern (105. 1) nicht beitreten. vgl. I, 2, 3.

wiederum das Gute auf die Lust und den Nutzen des Subjekts zurückführen zu lassen, weil er eben nur die leicht faßlichen, vom Angenehmen und Nützlichen hergenommenen Ausgangspunkte der Unterredungen begriffen und behalten [61]), den eigentlichen Zweck und die dazu leitende Entwickelung außer Acht gelassen habe. Und dieser Zweck konnte kein andrer sein als zu zeigen daß das wahrhaft Angenehme und Nützliche eben nur das Gute sein könne. Denn allerdings geht Sokrates von Beziehungen auf Sitte und Gesetz, oder von den besonderen Zwecken und Interessen derer aus, mit denen er sich unterredete [62]); ja er konnte ganz wohl sagen, Alles sei gut und schön wozu es sich gut verhalte [63]); aber sicherlich nicht um das Gute in das Nützliche, das Schöne in das Brauchbare aufgehn zu lassen und um seine sittlichen Vorschriften auf das Motiv des Nutzens zu gründen, sondern nur um zu überzeugen daß das wahrhaft Nützliche und Angenehme nicht dasjenige sei was der kurzsichtige und verblendete Haufen dafür halte, vielmehr dasjenige was den auf die fraglichen Zwecke und Interessen bezüglichen unbedingten Anforderungen des sittlichen Selbstbewußtseins entspreche [64]). Das W i e unter gegebenen Verhältnissen zu handeln sei, kann nur der durch sorgfältige Erwägung derselben geschärfte unselbstige sittliche Sinn, das Gewissen, entscheiden, dessen Recht und Pflicht zu endgültiger Entscheidung von allen edlen Gemüthern längst anerkannt war, bevor die Sprache noch einen entscheidenden Ausdruck dafür gefunden hatte. Sokrates konnte, wenn er der siegreiche Gegner der Sophisten und nicht vielmehr ihr Genosse war, unter Wissen auf dem sittlichen Gebiete nichts Andres ver-

61) Er selber sagt (Mem. I, 3, 1) . . τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω.

62) Xenoph. Mem. III, 5, 3. 7 und so durchgängig.

63) Xen. Mem. IV, 6, 8. III, 9, 4 u. s. w. (vgl. Zeller 103 f.) Symp. V, 8. Dagegen kann Plat. Prot. 333, d. 353, c. 358, b nicht dafür angeführt werden.

64) vgl. Xen. Mem. I, 6, 9. IV, 8, 6. In diesem Sinne kann man mit Cicero (Off. III, 3) sagen: solebat eos exsecrari, qui natura cohaerentia, utilitatem et honestatem, opinione distraxissent.

stehn als das durch keinen selbstigen Genuß oder Nutzen getrübte Innewerden unbedingter sittlicher Anforderungen. — So sprach sich's in ihm aus als er den Machthabern in zwei Fällen mit Gefahr des Lebens den Gehorsam verweigerte, als er die Rettung durch Flucht zurückwies und als er den Richtern sagte, er werde dem Gotte mehr gehorchen als den Athenern. Nicht das geschriebene Gesetz war seine Richtschnur, sondern Anerkennung in dem einen Fall eines höheren göttlichen Gesetzes, in den andren die Ueberzeugung von der Verpflichtung des Bürgers gegen den Staat. In ähnlicher Weise erkannte er die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen, des werkthätigen Wohlwollens, der Wahrhaftigkeit, des Wohlwollens, der Selbstbeherrschung an, wie selbst aus seinen Unterredungen bei Xenophon nachweislich ist, und führte die menschlichen Gesetze auf die ihnen als Norm zu Grunde liegenden ungeschriebenen Gesetze zurück [65]). Daher bediente er sich auch zur Bezeichnung des Wissens welches das tugendhafte Handeln zur unausbleiblichen Folge habe, solcher Ausdrücke, wie Wissenschaft, Begriff, Vernunftherrschaft (ἐπιστήμη, λόγος, φρόνησις), wodurch es von der bloßen Vorstellung, dem bloßen Dafürhalten bestimmt unterschieden wird. Darauf geht denn auch die ihm beigelegte Beweisführung im platonischen Protagoras und den sich ihm anschließenden kleinen Dialogen: das wahre sokratische Wissen wird den auf Abmessung von Lust und Unlust, Nutzen und Schaden sich beschränkenden vorgeblichen Wissen der Sophisten entgegengesetzt, und keineswegs soll, wie Zeller annimmt, die Identität des Guten und Angenehmen, und zwar des sinnlich Angenehmen, nachgewiesen werden. Die Zusammengehörigkeit der kyrenaischen und sokratischen Ethik, oder vielmehr die Möglichkeit von letzterer auf erstere überzugehn, läßt sich genügend erklären, ohne Gleichheit der Standpunkte vorauszusetzen. Wenn endlich Sokrates behauptete Endzweck unsres Lebens sei die Erlangung des in der Sittlichkeit unsrer Handlungen sich bewährenden Wissens und dieses falle mit der Glückseligkeit zusammen, so konnte er unter letzterer, auch nach der Anerkenntniß Xe-

65) Xen. Mem. IV, 2, 14. — IV, 4, 19.

nophons[66]), nicht das aus Genuß und vermeintlichem Nutzen hervorgehende Wohlsein (εὐτυχία), sondern nur die kontinuirliche Reihe der aus jenem Wissen hervorspringenden sittlichen Handlungen (εὐπραξία) verstehn; sie kann nicht, wie er bei Xenophon sagt, aus zweifelhaften Gütern (ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν) bestehn[67]: hat ja die Tugend ihren Lohn in sich selber[68]. Der Tugendhafte aber, der Lustreize und Begierden Herr, ist auch der wahren Freudigkeit theilhaft, im Bewußtsein selber in der Vervollkommnung fortzuschreiten und Andren dazu behülflich zu sein; er auch der Liebe der Götter und höherer Glückseligkeit im zukünftigen Leben versichert[69]. Unglücklich dagegen in der inneren Zerrüttung seiner Seele, der Sklav der Begierden und Leidenschaften; auch kann ein solcher den nach der natürlichen Ordnung der Dinge an das Böse geknüpften Strafen nicht entgehn[70]. Ja, besser ist es Strafe leiden für begangenes Unrecht als ungestraft, mithin ungebessert, bleiben, — so folgert Plato aus unzweifelhaft sokratischen Grundsätzen.

3. Als wesentliches Förderungsmittel der sittlichen Veredelung betrachtet Sokrates die Liebe und Freundschaft, ganz im Einklang mit seiner Ueberzeugung daß Entwickelung des Wissens lebendiger Wechselbeziehung mit Andren, es gleichfalls anstrebenden bedürfe. So behauptet er denn auch bei Xenophon, wahre Liebe sei nur da vorhanden, wo man uneigennützig (unselbstig) das Beste des Geliebten anstrebe[71]. Und in Untersuchungen über die Liebe gingen

---

66) Mem. III, 9, 14. vgl. Plat. Euthyd. 281, b.

67) Memor. IV, 2, 34.

68) Mem. IV, 4, 16. III, 9, 11.

69) Nach Xen. ist die Tugend die wahre Freiheit (Mem. IV, 5, 2) und besteht in dem befriedigenden Gefühle der eignen Vervollkommnung, I, 6, 9. IV, 8, 6. Nach Plato Gorg. 467, c. 474, c. 495, e. 499, c. Rep. IV, 444, e. X, 612, d, ist d. Tugend das an sich Nützliche, weil sie mit der Gesundheit der Seele unmittelbar zusammenfällt.

70) Xen. Mem. IV, 5, 5.

71) Xen. Symp. VIII, 12. 27. vgl. Memor. II, 10. Plat. Symp. 178, c. 180, c. 216, d.

alle verschiedenen sokratischen Schulen ein; wie weit die platonischen Begriffsbestimmungen von Sokrates bereits eingeleitet waren, möchte sich nicht entscheiden lassen.

4. Auch von der Unentbehrlichkeit der Staatsgemeinschaft für die sittliche Entwickelung der Individuen war Sokrates überzeugt [72]) und konnte in Folge seiner Grundüberzeugung, nur diejenige als die richtige anerkennen, die von Wissenden geleitet werde. Daher sein Tadel der üblichen Wahl der Vorsteher und Verwalter des Staats durch das Loos und sein Gegensatz gegen die unbeschränkte Demokratie. Nicht eine Aristokratie der Geschlechter (des Adels), wohl aber eine der Einsicht wollte er an die Stelle derselben gesetzt sehn, und wenngleich er schwerlich die hierauf beruhende Konstruktion des platonischen Staates in seinen Einzelheiten gebilligt haben würde, dem zu Grunde liegenden Zwecke hätte er seine Zustimmung nicht versagen können.

5. Gleichwie Sokrates von der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen, von unsrem Vermögen und unsrer Verpflichtung sie zur Bestimmtheit des Wissens zu erheben und von der unwiderstehlichen Kraft dieses Wissens auf's lebendigste überzeugt war: so auch von der nothwendigen Zusammengehörigkeit des sittlichen und religiösen Bewußtseins. Vor Allem suchte er daher in denen, mit welchen er umging, den religiösen Glauben zu beleben und zu läutern, indem er theils als Grund des Unglaubens die Annahme bekämpfte, daß nur dem sinnlich Wahrnehmbaren Wirklichkeit zukomme, theils den allgemein verbreiteten eingeborenen Gottesglauben geltend machte, theils die in der Weltordnung sich uns darstellende durchgängige Zweckmäßigkeit veranschaulichte und den daraus sich ergebenden Schluß auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten Urheber derselben zur Ueberzeugung zu erheben bestrebt war [73]). Wenn er auch in der Nachweisung der Zweckmäßigkeit zunächst und vorzüglich die Beziehungen der Dinge auf das Wohl

---

72) wie er es namentlich im platonischen Krito ausspricht, p. 50 sqq.

73) Xen. Mem. I, 4. IV, 3. vgl. Magn. Mor. I, 1. 1183, b, 9. Plat. Phaedo 96, a.

des Menschen hervorhob, so ließ er doch auch rücksichtlich des Menschen die Zusammengehörigkeit seiner Anlagen nicht außer Acht [74]) und muß so, wie auch Plato im Phädon (63) andeutet, als der Urheber der teleologischen Weltbetrachtung bezeichnet werden, wenngleich er schwerlich schon das Verhältniß der Zweckursächlichkeit zu den wirkenden Ursachen und den Unterschied der äußeren und inneren Zweckmäßigkeit näher zu bestimmen versucht hatte. Auch Vorzeichen und Weissagung machte er zur Belebung des Götterglaubens geltend [75]). Die Gottheit war ihm der durch das All verbreitete, ihrer selber und aller Dinge mächtige, allgegenwärtige Geist, vergleichbar der über den menschlichen Körper herrschenden Seele [76]). In dieser Weise entschränkt er den Begriff der Gottheit und hebt ihn aus der Sphäre vermenschlichender Vorstellungen, ohne jedoch den Glauben an untergeordnete Götter aufheben zu wollen [77]). Sofern die menschliche Seele zum Wissen (zur Wahrheit) sich zu erheben vermag, muß sie, ist er überzeugt, am Göttlichen Theil haben [78]), und er ermahnt zwar in der der menschlichen Einsicht angewiesenen Sphäre der Entscheidung unmittelbare Einwirkung der Götter nicht zu erwarten, wohl aber innere Eingebungen derselben und Belehrung durch Orakel nicht außer Acht zu lassen [79]). Wie er sich das Verhältniß göttlicher Eingebung zur freien Selbstbestimmung dachte, ergibt sich bestimmter aus seinem Glauben an eine warnend rathende göttliche Stimme (*δαιμόνιον*), die nicht über Sittlichkeit der Handlungen, wohl aber ihre Folgen und Zuträglichkeit in Beziehung auf eigne und fremde Angelegenheiten, selbst über die des Staates, von Zeit zu Zeit sich in ihm vernehmen

74) Xen. Mem. I, 4, 5. 7. 8. 12. 17.

75) Die Mantik als Beweis der göttl. Vorsehung angef. Mem. IV, 3, 12. I, 4, 18. Ueber Opfer und Gebet I, 3, 2. IV, 3, 17.

76) Mem. I, 4, 17. 18. I, 1, 19. IV, 3, 13.

77) Mem. I, 1, 19. 3, 3. 4, 11. IV, 3, 3. 16.

78) Mem. IV, 3, 14.

79) s. vorzügl. ebenda I, 4, 17 f. vgl. 16.

lasse[80]). Er betrachtete sie nicht als einen ihm eigenthümlichen Schutzgeist[81]), sondern gleichwie die Mantik, der er sie subsumirte, als eine Ergänzung des persönlichen Gewissens; wir können sie mit Schleiermacher als die noch unbestimmte Idee einer göttlichen Offenbarung bezeichnen. In dem Glauben daran, wie an Träume und an Vorbedeutungen, spricht sich die Ueberzeugung aus, eines unmittelbaren göttlichen Beistandes zu bedürfen.

6. Nicht minder lebendig und als unmittelbar auf seinem sittlichen Bewußtsein beruhend spricht sich sein Glaube an Unsterblichkeit der Seele aus. So wenig wir die im platonischen Phaedon ihm beigelegte kunstvolle Beweisführung als von ihm, dem die platonische Ideenlehre fremd war, entwickelt betrachten dürfen, eben so wenig aus einer Aeußerung in seiner Vertheidigungsrede folgern, er habe zwischen den Möglichkeiten einer Vernichtung der Seele zugleich mit dem Körper und einer von diesem entfesselten Fortdauer derselben geschwankt[82]). Daß er vielmehr von der Fortdauer der Seele, als einer von den leiblichen Hemmungen befreiten, der freieren Entfaltung des Geistes günstigeren Existenz überzeugt war, scheint selbst in der verflachten Argumentation der xenophontischen Kyropädie durch[83]).

---

80) Plato Apol. 40, b. 41, d u. A. beziehen das Dämonion nur auf künftige Erfolge. Nach Xenophon Mem. I, 1, 6 sollte man die Götter nur befragen *περὶ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο*. § 9 *δαιμονᾶν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν*. Nach Xenophon soll das Dämonion anzeigen *ἅτε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (Memor. IV, 3, 12), nach Plato nur letzteres, Apol. 31, d. — Xen. Memor. IV, 8, 5. Plat. Apol. 12 u. A.

81) Schon die Anklage beschuldigt Sokr. *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* einführen zu wollen und Kirchenväter und Neuplatoniker verstehn darunter einen persönlichen Genius, s. Zeller S. 62 f. — Ueber die verschiedenen Bezeichnungen, deren Sokrates sich bediente, s. Krisches Forschungen S. 229.

82) Pl. Apol. 40, c. Zeller beruft sich auch auf Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 22. 27.

83) VIII, 7, 19 ff.

Sokrates hatte eine neue Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie begründet, indem er zeigte, daß dem Wissen um die Objekte Verständigung über den Begriff, als die Form wahrer Erkenntniß, zu Grunde gelegt werden müsse und der Begriff Deutlichkeit und Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, mithin Selbsterkenntniß voraussetze, diese daher Grundlage aller Erkenntniß sei. 2) daß der Begriff durch Induktion aus dem Besonderen abgeleitet und durch Definition festgestellt werden müsse. 3) daß die begriffliche Erkenntniß zunächst in Beziehung auf das sittliche Bewußtsein anzustreben und in ihm ein unbedingtes Wissen erreichbar sei, welches dadurch als solches sich bewähre, daß es die entsprechende sittliche Handlung zur unmittelbaren Folge habe, Tugend daher mit Wissen zusammenfalle und in dem Maße in welchem wir es erreichten, Glückseligkeit, als Endzweck unsrer Bestrebungen, uns zu Theil werde. 4) daß unser sittliches mit dem religiösen Bewußtsein untrennbar verbunden und der Stärkung und Ergänzung durch göttliche Erleuchtung bedürftig sei.

Aber ein wissenschaftlich gegliedertes und ausgeführtes Lehrgebäude seinen Freunden und Schülern mitzutheilen, unternahm Sokrates nicht; er wollte nur den Grund legen, wecken und anregen, und ermahnte seine Freunde, ihn selber nur wenig, um so mehr aber die Wahrheit hochzuhalten [84]).

B) Die einseitigen Sokratiker.

Unter denen die sich dem Sokrates anschlossen wurden die einen vorzugsweise durch die geistige Gewalt angezogen, die er über die Menschen übte [85]). Diese sich anzueignen, um Anwendung davon für Staatsangelegenheiten zu machen, mochte ihr nächster Zweck sein, wenn auch Alkibiades, der hier neben dem Kritias genannt wird, durch Bewunderung der ganzen Persönlichkeit des Sokrates unwiderstehlich sich angezogen fühlte. Sie blieben ihm ergeben bis

---

84) Plat. Phaedo 91, c.

85) Xen. Mem. I, 2, 14 sq. Plat. Symp. 213, b.

Ehrgeiz und die Verwickelungen der Zeit sie in andre Bahnen rissen. Andre trugen das Bild des edlen Mannes Zeit Lebens im Herzen, fanden sich auch wohl veranlaßt, wie Xenophon und Aeschines, darzustellen was sich ihnen davon eingeprägt hatte und klar geworden war. Noch Andre fühlten sich getrieben die Grundlinien der sokratischen Lehre weiter auszubilden und kamen, je nach ihrer verschiedenen Richtung und Begabung und Auffassungsweise, zu sehr verschiedenen Ergebnissen. Endlich fehlte es auch nicht an solchen die eine Mittelstellung zwischen der zweiten und dritten Art der Sokratiker einnahmen, Simmias und Kebes, früher Schüler des Philolaus, und mehr noch Phaedo, scheinen dahin zu gehören. Die jenen beiden beigelegten Schriften hatte schon Panätius als unächt verworfen, und auch Phaedo wird nur als Stifter einer Schule, nicht als Schriftsteller erwähnt.

Wir haben mit denen uns zu beschäftigen, die Fortbildung der sokratischen Lehre versuchten. Diese an Geistesfähigkeit, Sinnesart und Lebensrichtung sehr verschieden von einander, scheinen sich alle in der Ueberzeugung vereinigt zu haben, die Werthbestimmung und Kraft des Sittlichen müsse im Gebiete des Wissens sich finden, und dieses durch Induktion und Definition zu verwirklichen waren sie mehr oder weniger bestrebt. Doch nur einem derselben, dem Plato, ist es gelungen die sokratischen Principien aus ihnen selber zu entwickeln und zu ergänzen, um so aus ihnen ein in sich geschlossenes einhelliges Lehrgebäude abzuleiten, während die Andren aus Mangel an tieferer Auffassung derselben und an dem Geiste selbstthätiger Fortbildung nur zu einseitigen, durch fremdartige Bestandtheile mehr oder weniger ergänzten Theorien zu gelangen vermochten. An sich von geringer Erheblichkeit und freilich uns auch nicht genügend bekannt, behaupten diese ihre Stelle in der Geschichte der Philosophie nur sofern sie die Nothwendigkeit weiterer Fortbildung der sokratischen Lehren veranschaulichen und sofern einerseits die polemische Stellung gegen dieselben nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des platonischen Systems geblieben ist, andrerseits ihre Grundsätze auf die Lehrgebäude der dritten Entwickelungsperiode bedeutend eigewirkt haben.

Wir beginnen mit derjenigen Richtung, die sich den sokratischen Lehren am buchstäblichsten angeschlossen hatte und schließen mit derjenigen, die unter ihnen die nächste, wenngleich immer nur noch eine sehr entfernte Verwandtschaft mit der platonischen hat.

1. Antisthenes und die Kyniker.

Antisthenes [1]), früher Schüler des Gorgias, gegen den er jedoch später geschrieben hatte [2]), behauptete, gleichwie Sokrates, die Tugend sei eine einige, zur Glückseligkeit zureichend und unzerstörbar, sie in uns zu verwirklichen unser Endzweck, ihre Ringmauer die auf Schlüsse gebaute Einsicht (*φρόνησις*), d. h. Wissenschaft [3]). Nur die aus ihr, der Seelenthätigkeit, hervorgehende Lust habe Werth und die ihr dienende Arbeit sei ein Gut, wie er in seinen Dialogen Herakles und Kyrus zu veranschaulichen gesucht hatte [4]). So konnte denn auch er nur das Wohlverhalten (*εὐπραξία*), nicht das bloße Wohlsein, für den Zweck unsrer Bestrebungen halten. Nicht minder war auch ihm das Böse ein Fremdartiges [5]), aus der dem Menschen wahrhaft eigenthümlichen Thätigkeit des Geistes nicht abzuleiten; und für gleichgültig hielt er oder hielten seine Nachfolger Alles was weder Tugend noch Laster sei [6]).

---

1) De Antisthenis Cynici vita et scriptis scr. Adolph. Müller. Marburgi 1860. Antisthenis fragmenta coll. Winckelmann. Turici 1842.

2) Athen. V, 220, d.

3) Diog. L. VI, 11 sqq. 8. vgl. Stob. Eclog. IV (Mein.) passim.

4) Diog. L. VI, 2. 8. IX, 101. vgl. Xenoph. Memorab. II, 5. Sext. Emp. Math. XI, 73. Plat. Phileb. 44, b u. A. — Arist. Eth. X, 1. 1172, 27. — Diog. 2. Antisth. bei Stob. Floril. 29, 65 *ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων*, und jene hielt er wohl für eine *ἀμεταμέλητος ἡδονή*, Athen. XII, 513, a.

5) Daher das Wort: *τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν*. Diog. 105. — Diog. L. 12 *τὰ πονηρὰ νομίζε πάντα ξενικά*. vgl. Plat. Symp. 205, e. Zeller 214: „Das Gut für Jeden nur das was sein eigen ist.“ vgl. Xenoph. Symp. 4, 34. Epict. Dissert. III, 24, 68.

6) Diog. L. VI, 11. 12. 14. 104 sq.

Indem er aber diese sokratischen Grundlehren nicht weiter entwickelte, glitt er von ihnen durch die Behauptungen ab a) die Tugend auf Werke gerichtet, werde lediglich durch sokratische Stärke in der Vermeidung des Bösen erlangt [7]; daher durch möglichste Bedürfnißlosigkeit; b) gleichgültig seien all und jede aus den sinnlich organischen Thätigkeiten hervorgehenden oder darauf bezüglichen Verhältnisse, wie Ehe, Liebe zu Blutsverwandten u. s. w. [8]. So scheint er denn auch die Tugend fast ausschließlich als Gerechtigkeit und Tapferkeit gefaßt zu haben [9], letzterer wahrscheinlich die Mäßigkeit einordnend. Die Weisheit war ihm dagegen, als Tugend an sich, die Selbstgenugsamkeit des Weisen. Je weniger er in Begriffsbestimmung des Wissens eingegangen war, um so mehr verkannte er die Begrenztheit desselben, welche Sokrates so entschieden hervorgehoben hatte. Das wahrscheinlich mehr von seinen Nachfolgern als von Antisthenes selber ausgeführte Bild von der Selbstgenugsamkeit des Weisen konnte durch seine Uebertreibungen für die Mängel der einseitigen Theorie nicht entschädigen.

2. Auch in der Dialektik ist das Unvermögen des Antisthenes unverkennbar, die sokratischen Grundbestimmungen aus ihnen selber zu entwickeln. Ob oder wie weit er über Induktion sich ausgesprochen, wissen wir nicht; die Nothwendigkeit der Definition aber als Angabe dessen was der Gegenstand gewesen oder sei, erkannte er zwar an [10], hob jedoch die Möglichkeit derselben, mit Polemik gegen die platonische Ideenlehre [11], durch die Behauptung auf, man könne von einem Gegenstande immer nur ihn selber, oder von

---

7) Diog. L. 8. 7. vgl. Anm. 4.

8) Diog. 11 u. A. s. d. Belegstellen bei Zeller S. 223 f.

9) Unter s. Schriften wird angeführt περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικὸς πρῶτος, δεύτερος, τρίτος. Diog. 16.

10) Diog. L. 3. vgl. Alex. in Top. Schol. 256, b, 12.

11) Simplic. in Categ. Schol. 66, b, 45. vg. 68, b, 26. 20, 2. Im Dialog Sathon hatte Antisthenes seine Polemik gegen Plato geführt, Diog. III, 35. VI, 16. Athen. V, 220, d. XI, 507, a. vgl. Plat. Euthyd. 301, b.

je Einem Eins aussagen; nur durch Vergleichung könne man sich über die Dinge aussprechen, so daß er den Begriff der Induktion zu dem der bloßen Vergleichung abgeschwächt haben muß. So mußte sich ihm das Wirkliche auf das schlechthin Individuelle beschränken [12]), das Allgemeine zu bloßer Abstraktion des vergleichenden Denkens werden [13]). Ging er dabei auch auf die eleatische Lehre vom einfachen Sein zurück, von weiteren Untersuchungen darüber findet sich keine Spur bei ihm. Die Schule der Antistheneer sprach sich entschieden gegen die Möglichkeit der Definition aus [14]) und folgerte, weil nur immer Eins von Einem ausgesagt werden könne, sei Widerspruch nutzlos und wahre Verständigung ohnmöglich [15]).

3. Frömmigkeit und Gerechtigkeit waren auch dem Antisthenes Korrelata [16]) und gleichwie Sokrates, war er bestrebt den Begriff der Gottheit zu entschränken, scheint jedoch noch entschiedener die Einheit derselben, im Gegensatz gegen Vielgötterei, deren Annahmen er allegorisch erklärte, ausgesprochen zu haben [17]). Der teleologischen Beweisführung fürs Dasein Gottes aber schob er einen nicht-

---

12) Ar. Metaph. V, 29. 1024, b, 32 διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Soph. el. c. 17. 175, b, 15. Phys. I, 2. 185, b, 25. Plat. Soph. 251, b. τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι Phileb. 14, c. Theaet. 201, e. αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη.

13) Simpl. in Categ. Schol. 66, b, 45. vgl. 20, 2. Diog. VI, 53. Plat. Parm. 132, b. Antisth. bei Epict. Diss. I, 17, 12 ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

14) Arist. Metaph. VIII, 3. 1043. b, 24 . . οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν κτλ.

15) Arist. Top. I, 11. 104, b, 21. vgl. Metaph. V, 29 (12). Plat. Euthyd. 285, e.

16) Diog. VI, 5. vgl. 72.

17) Cic. de Nat. Deor. I, 13. Clem. Alex. Strom. V, 601. Diog. 24. 59. 60. 38. 42 sq. — Schol. in Hom. Odyss. 561. Buttm. vgl. Lobeck, Aglaophamus 159.

sokratischen Begriff unter, wenn er sie auf die dem Weisen als einem Freunde Gottes eigenthümlichen Zwecke zurückführte [18]).

4. Die Kyniker, ein Name welchen die Antistheneer theils vom Kynosarges, worin Antisthenes als nicht ebenbürtiger Athener lehren mußte, theils zur Bezeichnung ihrer Lebensweise erhielten, glaubten durch Bedürfnißlosigkeit allein die zum sittlichen Leben erforderliche Selbständigkeit und diese wiederum durch Beschränkung auf die Anforderungen des Naturtriebes erreichen zu können. Sie eiferten gegen künstlich erzeugte Begehrungen und Neigungen, wohin sie auch die auf Kunst und Wissenschaft als solche gerichteten Bestrebungen rechneten, ohne jedoch zu verkennen, daß es der klaren Einsicht, daher auch der Fertigkeit und Gewandtheit zur Befürwortung ihrer Lehren bedürfe. Nicht ohne Eitelkeit stellten sie die eigene Bedürfnißlosigkeit zur Schau, indem sie hervorhoben, wie den auf Befriedigung der Naturbedürfnisse sich Beschränkenden ein leichtes Leben beschieden sei. Mit maßloser Uebertreibung schilderten sie die über alle Lebensfügungen erhabene Selbständigkeit des Weisen, und wie nur das Bewußtsein dieser Selbständigkeit die wahre Lust mit sich führe. Die geistige Bildung, deren sie in nicht geringem Maße theilhaft waren, hatte ihnen nur Werth, sofern sie die Mittel gewährte durch lebendige, überraschende und körnige Rede ihre Lehre geltend zu machen. Und ihrer bedienten sich denn auch die vorzüglicheren unter ihnen mündlich und schriftlich, in Prosa und in Versen, keineswegs ohne Erfolg. Sie waren, wie Göttling sich ausdrückt, die Philosophen des griechischen Proletariats, und traten der verfeinerten Genußsucht der Zeit scharf entgegen. Der Kraft der Entsagungen des Diogenes von Sinope [19]) konnte selbst Alexander seine Bewunderung nicht versagen. Wie eindringlich sie ihre Ueberzeugungen auszusprechen wußten, zeigen die von Krates, einem Schüler des Diogenes, und Moni-

18) Diog. 72.

19) s. Steinhart's Diogenes in d. Allg. Encykl. I, xxx, 301 ff. und Göttling, Diogenes der Cyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in s. Abhandl. I, 251 ff.

mus aufbehaltenen Bruchstücke. Auch Frauen, wie Hipparchia, die Genossin des Krates, wurden von ihren Lehren ergriffen. Aber eben weil diese der wissenschaftlichen Begründung und Ausführung nicht fähig waren, arteten sie allmähig in Karrikaturen aus, wie sich ihrer bis in die ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts n. Chr. finden und noch später mehrfach erneuert haben. Kynische Uebertreibungen, ursprünglich dem verfeinerten Genuß entgegentretend, wurden dann selber zu Reizen für denselben. Erst nachdem die Stoa die kynischen Lehren ermäßigt und wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich gemacht hatte, konnten sie für Versittlichung der Gesinnung sich wirksam erweisen. Wenn die K. unverholen ihre Geringschätzung der Staatsgemeinschaft aussprachen, die ihnen als Hemmung, nicht Förderung im Streben nach Selbständigkeit erschien, so konnte das in Zeiten, in welchen die Selbständigkeit der griechischen Staaten mehr und mehr erlag, nicht sonderlich Wunder nehmen.

2. Aristipp[1]) der Kyrenaiker

hatte, in seiner sinnlich reizbaren und beweglichen Natur ein Gegenfüßler des starren unempfänglichen Antisthenes, mit gleicher Liebe dem Sokrates sich angeschlossen, ohne jedoch, wie wir schon bei Xenophon sehn, seiner Neigung zum Lebensgenuß entsagen zu können. Er meinte sie mit Unabhängigkeit und Selbständigkeit vereinigen zu können: *Et mihi res, non me rebus subiungere conor.* — *Omnis Aristippum decuit color et status et res, Tentantem maiora, fere praesentibus aequum.* So schildert ihn Horaz[2]), sein Gesinnungsgenosse. Sich seine Selbständigkeit zu bewahren wollte schon er, wie die spätere Philosophie der dritten Periode, vom Staate sich ablösen, ein weder dienendes noch herrschendes

1) H. d. Stein, de philosophia Cyrenaica. Pars prior. Goetting. 1858.

2) Horat. Epist. I, 1, 18. I, 17. 17. vgl. Xenoph. Memor. II, 11, 1. III, 8.

Leben der Freiheit führen [3]). Wenn er, wie wahrscheinlich, Schriftliches hinterlassen hatte, so waren es doch wohl nur Diatriben, zum Theil in dialogischer Form [4]), denen freilich schon früh Untergeschobenes sich beigemischt hatte. Ohne Zweifel aber hat er die Grundlinien der Hedonik bereits gezogen, wie Plato im Gorgias und Philebus sie berücksichtigt. Daß Aristoteles [5]) nicht dessen, sondern Eudoxus' Lehre von der Lust widerlegt, spricht nicht dagegen, da der Peripatetiker den Hedonismus in seiner reinsten Form zum Gegenstande seiner Kritik machen will. Die entgegengesetzte Annahme des Aristokles [6]) ist nicht entscheidend.

Nur im augenscheinlichen Abfall von Sokrates konnte Aristipp die Lust für den Endzweck unsrer Bestrebungen halten und durch Mäßigung im Genuß nicht wahrhaft ihm sich annähern [7]). Dennoch hielt er sich und galt für einen Sokratiker, wahrscheinlich sofern auch er die sittlichen Bestimmungen im Gebiete des Wissens suchte, dann aber, geleitet durch seinen ursprünglichen Hang und im Rückgang auf Heraklit und Protagoras, mit deren Lehre er durch seinen Landsmann, den Mathematiker Theodorus, sehr wohl bekannt geworden sein konnte, alles ruhende Sein läugnete und behauptete, unser Wissen könne über das Innewerden der inneren Affektionen nicht hinausreichen [8]); innerhalb ihrer müßten daher auch

---

3) Xenoph. Memor. II, 1, 11.

4) Sotion und Panätius legten ihm eine Reihe von Schriften bei, der Rhodier Sosikrates hatte behauptet, er habe nichts Schriftliches hinterlassen; Andre wollten nur sechs Diatriben als ächt anerkennen, Diog. L. II, 83 sqq.; letztere muß auch Theopompus für ächt gehalten haben, Athen. XI, 508, d.

5) Ar. Eth. X, 2.

6) ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 764.

7) Schon Plato führt die Lustlehre auf das *ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖν* zurück, Phileb. 43. 45.

8) Aristocl. bei Euseb. l. l. 19 *οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά*. Sext. E. Math. VII, 191 *φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν.* vgl. 195. VI, 53. Pyrrhon. H. I, 215. Diog. 92. Cic. Acad. II, 7 u. A.

die Zwecke und Bestimmungsgründe für unser Handeln sich finden. Sofern nun unsre Empfindungen als innere Bewegungen zunächst unter den Gegensatz des Sanften und Rauhen, d. h. Angenehmen und Widrigen fallen (das in der Mitte liegende wollte er nicht als Empfindung gelten lassen) und unangenehme Empfindungen unmöglich anzustreben sein können: so hielt er es für unzweifelhaft daß die sittlichen Bestimmungen innerhalb der angenehmen Empfindungen sich finden müßten, d. h. daß die zum Bewußtsein gelangende sanfte Bewegung das Ziel unsrer Bestrebungen sei [9]), zumal alle lebende Wesen von Natur zur Lust sich getrieben fühlten [10]).

Wenngleich die methodische Entwickelung dieser Lehre der Schule des Aristipp angehören möchte, so schloß doch wahrscheinlich schon er selber aus seiner Grundvoraussetzung 1) daß die Gegenwart rein und frei zu genießen sei, d. h. daß Zweck an sich die jedesmahlige gegenwärtige Lustempfindung (*ἡδυπάθεια μονόχρονος*) sei, nicht eine Summe derselben oder ein dauernder Zustand, Glückseligkeit [11]); 2) daß unmittelbarer Zweck die organisch erregende Lustempfindung (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*), nicht Schmerzlosigkeit sei (*ἀπονία*) [12]); 3) daß unmittelbaren Werth nur die sinnliche Lust habe, die geistige, so weit sie nicht auf leeren Vorstellungen beruhe, blos als Erweiterung jener [13]); 4) daß die Lustempfindungen nur quantitativ, d. h. dem Grade der Stärke und Dauer nach von einander verschieden seien und ihr Werth unabhängig von dem Werthe der Handlungen oder der die Lust hervorrufenden Thätigkeiten, daß viel-

---

9) Diog. L. II, 86. 85. *τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.*

10) ib. 86, a sqq. vgl. Plat. Phil. 11, a. 22, b.

11) Athen. XII, 544. Aelian. V. H. XIV, 6. Diog. 87. 89. vgl. Plat. Phileb. 12, c.

12) Diog. 87. 89 sq. Von Aristokles l. l. 18 ward diese Lehre dem jüngeren Aristipp beigelegt.

13) Diog. 87. 90. Cic. Acad. II, 45. vgl. Plat. Phil. 45, a. 49 Diog. 89, 90 sq. Plut. Symp. I, 1, 2.

mehr diese nur Werth haben könnten, so weit sie Genuß zur Folge hätten, und Nichts von Natur schön oder schimpflich sei, sondern nur nach Sitte und Gesetz [14]). Doch mußte er den Werth der geistigen Lust anerkennen und ihr eine gewisse Selbständigkeit zugestehn [15]); auch darin mochte er wiederum des Einverständnisses mit Sokrates sich getrösten. Sie sollte eben gegen leere Vorstellungen und gegen Verlangen nach dem Vergangenen und Zukünftigen sichern, daher auch uns in Stand setzen Genüssen zu entsagen, die sich in ihren Folgen als Uebel erweisen würden [16]). Und das mochte ihn zu dem Zugeständniß nöthigen daß doch nicht alle geistige Lust auf rein sinnlichem Genuß beruhe, wenngleich er ein an sich Schönes und Gerechtes anzuerkennen sich weigerte und an die Stelle desselben Sitte und Gesetz stellte.

Die schon von Plato gestellte Frage, wie zwischen den verschiedenen sich darbietenden Genüssen zu entscheiden sei, da Dauer und Stärke sich nicht mit einander ausgleichen ließen und wir eben den höchsten Grad der Lust von Unlust am wenigsten frei zu erhalten vermöchten, — solchen Fragen konnten die Kyrenaiker nicht durch allgemeine Bestimmungen begegnen, mußten vielmehr der Verständigkeit des Einzelnen die seiner Organisation und seinen Verhältnissen jedesmal angemessene Wahl anheim stellen. Sie mußten sich begnügen vor Uebermaß zu warnen, wie Aristipp seine Tochter Arete, und so versuchten sich wenigstens die späteren Kyrenaiker an dem Entwurf eines Bildes von der Unabhängigkeit des Weisen, ohne jedoch diese für unbedingt zu halten [17]). Und eben im Maßhalten und der dadurch erlangten Unabhängigkeit bestand die Virtuosität des Aristipp. Noch weniger freilich würden sie gegen solche Einwendungen ihre Lehre zu sichern vermocht haben, wenn sie einen dauernden Zustand der Glückseligkeit statt des konkreten

---

14) Diog. 87. 90. vgl. Plat. Phil. 42. 45. 66. — Diog. 93. 98.

15) Diog. 89. Plut. l. l. (13). vgl. Plat. Phil. 48. 50.

16) Diog. 91. 90. vgl. Plat. Phileb. 49.

17) Diog. II, 73. ὑπεροπτικὴ τοῦ πλείονος εἶνας, vgl. 73. 69. 90. Plut. de cupid. divit c. 3 non posse suavit vivi sec. Ep. c. 4.

Genusses als Endzweck unsrer Bestrebungen gesetzt hätten, wie aus den ferneren Entwickelungen der kyrenaischen Hedonistik sich ergibt.

Auch der Schematismus dessen die älteren Kyrenaiker zur Entwickelung ihrer Lehre sich bedienten, scheint ein dieser sehr angemessener gewesen zu sein [18]). Zuerst ward von dem zu Begehrenden und dem zu Fliehenden gehandelt; 2) von den Affektionen (Empfindungen); 3) von den daraus hervorgehenden Handlungen; 4) von den Ursachen der inneren Bewegungen (Affekte); 5) von den Gründen der Entscheidung (*πίστεις*). Der vierte und fünfte Abschnitt wird wahrscheinlich enthalten haben, was die Kyrenaiker statt der Physik und Logik [19]) ihrer Ethik anfügten.

2. Die verschiedenen Richtungen, in denen die späteren Kyrenaiker ihre Lustlehre auszuführen unternahmen, sind der Beachtung werth, indem sich in ihnen theils schon die Grundlinien der meisten späteren Durchführungen der Hedonik finden, theils indem sie zeigen, wie keine derselben den Anforderungen der Wissenschaft, geschweige denn denen des unveräußerlichen sittlichen Bewußtseins, entsprechen konnte. Von der Tochter des Aristipp, Arete, ihrem Sohne, dem jüngeren Aristipp, Epitimides, Paräbates und Antipater wahrscheinlich in der ursprünglichen Form ausgeführt oder festgehalten, traten erst in der dritten oder vierten Generation Versuche der Umbildung der Hedonik hervor.

Theodor der Atheist, Schüler des jüngeren Aristipp [20]), schloß sich dem Princip mit allen seinen Folgerungen auf's kühnste an und behauptete unumwunden, nur die Folgen der Handlungen bestimmten ihren Werth oder Unwerth, und es gebe Nichts was nicht unter Umständen erlaubt sei [21]). Da er jedoch einsah daß Lust und Unlust (*πόνος*) nicht blos von der inneren Beschaffenheit

---

18) Sext. Math. VII, 11.

19) Diog. 92. vgl. Sext. E. (18).

20) Diog. 86. Weniger wahrscheinlch 98, er sei Schüler des Annikeris gewesen.

21) Diog. 98.

der Empfindungen, sondern großentheils von äußeren Umständen abhängig, nicht mit Bestimmtheit aus einander zu halten seien, so behauptete er, die einzelnen Lust- und Unlustempfindungen seien für sich genommen gleichgültig, an sich anzustreben und zu verabscheuen nur die Zustände der Freudigkeit (χαρά) und Traurigkeit (λύπη), d. h. solche Stimmungen oder Zustände, die wir selber hervorzurufen und festzuhalten vermöchten [22]). Noch entschiedener als die früheren Kyrenaiker erkannte er daher den Werth der Tugenden der Gerechtigkeit und Verständigkeit (φρόνησις) an [23]), jedoch nur als nothwendiger Mittel zur Erlangung und Befestigung der inneren Freudigkeit; Werth an sich wollte auch er dem Schönen und Gerechten nicht zugestehn [24]). Ausführlich schilderte daher er, gleich wie die Kyniker, wenn gleich in entgegengesetzter Absicht, die Selbstgenügsamkeit des Weisen (23). Während seines Aufenthaltes in Athen (großentheils hielt er sich in Alexandria auf und scheint zuletzt unter ägyptischem Schutz in seine Vaterstadt zurückgekehrt zu sein) ward er wegen unumwunden ausgesprochener Verläugnung der Gottheit oder, nach Andren, der Götter des Volksglaubens [25]), vom Areopag verurtheilt, und nur die Gunst des Demetrius Phalereus (316—306 v. Chr.) setzte ihn in Stand der Strafe durch die Flucht sich zu entziehn.

Hegesias, Schüler des Antipater, obwohl gleichfalls am Princip festhaltend, gibt zu daß auch auf dem Gebiete der Empfindung nur Wahrscheinlichkeit, nicht Wahrheit, erreichbar sei [26]), daher Nichts von Natur oder an sich angenehm oder unangenehm, sondern die Empfindung nur nach Verschiedenheit der Umstände die

---

22) Diog. 98.

23) Diog. 98. vgl. Stob. Serm. 119, 16 (IV, 101 Mein.).

24) Diog. 98.

25) Diog. 97 u. A. beschuldigen ihn des unbedingten Atheismus. Sextus Emp. Math. IX, 55. 51. Hyp. III, 218, eines bedingten. Ueber die verschiedenen Nachrichten von seinen späteren Schicksalen s. Zeller S. 275, 3.

26) Weder Liebe noch Wohlthun soll an sich anzustreben sein, sondern nur der Vortheile wegen die sich daraus ergeben, Diog. II. 95.

eine oder andre Bestimmtheit erhalte [27]. Freiheit von Schmerzen allein, folgert er, kann das Ziel unsrer Bestrebungen sein [28]), und die vermögen wir zu erreichen, wenn Alles was begegnen mag, uns gleichgültig ist, Freiheit und Knechtschaft, Leben und Tod [29]). Das Bewußtsein unsrer über alle Launen des Schicksals erhabenen Selbständigkeit und unsres unvergleichlichen Werthes ist das was das Geschick uns nicht zu rauben vermag [30]). Trübt es uns zu sehr unser Dasein, so geben wir es daran. Wie er diese seine Gesinnung durch selbstgewählten Hungertod bewährte, so hatte er sie auch in einer Schrift (*Ἀποκαρτερῶν*) so lebhaft und eindringlich befürwortet, daß Ptolemäus Lagi seine Vorträge untersagt haben soll und er den Beinamen des zum Tode überredenden (*πεισιθάνατος*) erhielt [31]).

A n n i k e r i s endlich wollte weder die Erlangung eines dauernden Zustandes der Glückseligkeit als Endzweck gelten lassen, noch daß man statt der Lust die Schmerzlosigkeit anzustreben habe und behauptete im Einklang mit der ursprünglichen Schule, daß das Anzustrebende nur die aus je einer unsrer Handlungen sich ergebende Lustempfindung sein könnte [32]), erkannte jedoch an daß Dankbarkeit, Freundschaft und Liebe, einen wenn auch mit Opfern erkauften, mithin verhältnißmäßig selbständigen Werth habe [33]); damit gab er zugleich qualitative Verschiedenheit der Lustempfindung zu und bahnte so den Weg zur Ethik des sympathetischen Triebes an.

---

27) Nur *τὰ εὐλόγως φαινόμενα* sollen unsre Handlungen bestimmen, Diog. 95. vgl. Cic. Tusc. III, 13.

28) Diog. 94 f.

29) Diog. 95. 94.

30) Diog. 95.

31) Cic. Tusc. I, 34. Diog. 86 u. A.

32) Clem. Alex. Strom. II. 417, b. Er stimmt also weder mit den Lehren des Hegesias (wie Diog. II, 96), noch mit denen des Epikur, wie Suidas (s. v.) behauptet, überein.

33) Diog. II, 96 f. vgl. Clem. a. a. O.

So hat denn der kyrenaische Hedonismus, auf der Voraussetzung beruhend, daß wißbar nur die innere Affektion (Empfindung), nicht irgend welches Seiende sei, zuerst in der einfachsten Form, sich wissenschaftlich zu gestalten versucht, indem er von der nächstliegenden und natürlichsten Annahme ausging, das an sich Werth habende sei die konkrete Lust des Augenblicks; dann anerkennend daß Lust- und Unlustempfindungen von äußeren Verhältnissen abhängig seien, über die wir nicht zu gebieten vermöchten, hat er an die Stelle des einzelnen vorübergehenden Genusses, einen dauernden Zustand der Freudigkeit als das an sich Anzustrebende gesetzt, ohne im Stande zu sein nachzuweisen, wie er durch Auswahl unter den sich uns darbietenden Lustempfindungen zu bilden und zu befestigen sei; darauf zuzugeben genöthigt daß der Unterschied von Lust und Unlust auch in der Empfindung nicht festzuhalten sei, wollte er einen Zustand der Schmerzlosigkeit als den Endzweck unsrer Bestrebungen aufstellen und gestand daß er nur durch gänzliche Gleichgültigkeit gegen alle Lebensfügungen erreichbar sei, mußte damit aber auf Erreichbarkeit dessen was doch immer noch als das Anzustrebende betrachtet ward, der Lust, verzichten und so sich selber gewissermaßen vernichten; endlich hat er zugeben müssen, daß neben den quantitativen Unterschieden des Grades und der Dauer der Lust, irgendwie auch noch ein qualitativer, der der selbstischen und unselbstischen Lust, anerkannt werden müsse. Wir finden hier also schon drei mögliche Standpunkte des Hedonismus hervorgetreten, je nachdem die einzelne positive Lustempfindung selber, oder ein daraus zu bildender Zustand der positiven Freudigkeit, oder auch ein nur negativer der Schmerzlosigkeit, wie ihn später Epikur zu entwickeln versuchte, als das an sich Anzustrebende gesetzt wird; bis dann endlich gleichfalls ein Kyrenaiker einen vierten höheren Standpunkt, den der sympathetischen Lust, anbahnte. Auf den drei ersten idiopathischen Standpunkten erhöhte man von Stufe zu Stufe augenscheinlich die Schwierigkeiten, die man zu beseitigen beabsichtigte, und es zeigt sich schon hier daß mindestens der idiopathische Hedonismus in einer folgerechten widerspruchlosen Theorie sich nicht durchführen lasse, selbst wenn man den laut und immer von neuem

dagegen sich erhebenden Anforderungen des sittlichen Bewußtseins Schweigen auferlegen könnte, — zum erfreulichen Beweis, daß zwischen unsrem wissenschaftlichen und sittlichen Gewissen auf die Dauer kein Widerstreit statt finden kann.

3) Euklides, die Megariker und Eretrier.

Der Verlust der Schriften des Euklides und seiner Schule [1]), sowie ausführlicher und zusammenhängender Angaben über ihre Lehren, ist ohngleich mehr zu beklagen als der Verlust der Schriften der übrigen einseitigen Sokratiker, theils weil ihre Richtung viel bedeutender als die dieser, theils weil auf die Weise die nähere Kenntniß der polemischen Wechselbeziehungen uns fehlt, in denen die Megariker und Eretrier mit Plato und Aristoteles augenscheinlich begriffen waren.

Euklides im Bestreben durch Rückgang auf die Eleaten [2]) den sokratischen Begriff des Wissens zu realisiren, behauptete 1) das Gute oder die Tugend sei das Seiende und eben darum einfach und sich selber gleich, das Böse dagegen das Nichseiende [3]). Indem er dann 2) das Gute zugleich als Einsicht, Gott und Geist näher bestimmte [4]), musste er wohl schon irgendwie eine Mannichfaltigkeit des Seienden anerkennen und höchst wahrscheinlich, daß die platonische Stelle [5]) auf ihn zu beziehn ist, in welcher von Freunden der Ideen die Rede ist, welche gewisse intelligibele und

---

1) Deycks, de Megaricorum doctrina. Bonnae 1827. Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie. Paris 1845. Henne, école de Mégare. Paris 1843. H. Ritter, über die Philosophie der megarischen Schule in Niebuhrs und Br. Rhein. Mus. II, 295 ff.

2) Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 17.

3) Cic. Acad. II, 42. Diog. II, 106. — Id. VII, 101 von d. Megarikern im Allgemeinen, daß sie alle Mehrheit der Tugenden geläugnet.

4) Diog. l. l. vgl. Zeller 185.

5) Plat. Soph. 246.

unkörperliche Arten mit Gewalt als die wahren Wesenheiten festhielten und das Körperliche Theil für Theil zerrieben, um zu zeigen daß es kein Seiendes, sondern nur ein Fließendes und Werdendes sei. Daher sie denn auch behaupteten (ib. 248, a) daß wir durch die Sinne mit dem Werden, durch die Seele, vermittelst der Schlußfolgerung (*διὰ λογισμοῦ*) mit der wahrhaften, stets sich selber gleich bleibenden Wesenheit in Verbindung ständen. Gegen diese Beziehung der Stelle auf Euklides läßt sich nicht geltend machen, daß Aristokles [6]) ihn den Eleaten gleich gestellt habe; zur Angabe unterscheidender Merkmale fand er in jenem Zusammenhange sich nicht veranlaßt. Und auf welche andre Richtung ließen jene Worte des Plato sich beziehen? Ohnmöglich auf die der Antistheneer und eben so wenig auf etwaige mißverständliche Fassung seiner eignen Ideenlehre [7]). Auch die spätere Entwickelung der megarischen Lehre weist bestimmt auf die Annahme einer solchen, einander verbindungslos gegenüber stehenden Zweiheit des Intelligibelen und des Sinnlichwahrnehmbaren hin [8]), und zwar des letzteren als eines der Realität entbehrenden. Selbst das nähere Verhältniß des Plato zum Euklides erklärt sich auf diese Weise [9]), sofern ersterer bei letzterem schon die Brücke zu seiner eigenen Lehre finden mußte. Auch in der Bestreitung der Realität der Welt der Veränderungen pflegte wohl Euklides nicht die Vordersätze sondern die Schlußsätze seiner Gegner anzugreifen, d. h. der *deductio ad absurdum*

---

6) bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 17.

7) wie Ueberweg in der S. 273, 3 angeführten Schrift S. 277 annimmt.

8) Hierher mag vielleicht auch gehören was Diogenes (II, 119) den Stilpo behaupten läßt, der allgemeine Begriff gelte nicht von dem Einzelnen, sofern dieses nur ein begrenztes Dasein habe, jenes ewig sei. Ebenso die Behauptung der Megariker daß das Vermögen über die Wirkung nicht hinausreiche, Arist. Metaph. IX, 3, und daß was dem Begriffe nach verschieden, auch schlechthin von einander gesondert und Jegliches ein für sich bestehendes sei, Simpl. in Phys. 26.

9) Cic. Acad. IV, 42 hi quoque multa a Platone.

sich zu bedienen; gleichwie er auch die Erklärung durch Vergleichungen verwarf [10]).

Aehnlichen Zweck scheinen die den Megarikern, besonders dem Eubulides, wir wissen nicht, ob einem unmittelbaren oder mittelbaren Schüler des Euklides, und dem Alexinus, einem Schüler des Eubulides und jüngeren Zeitgenossen des Stilpo, beigelegten Fangschlüsse gehabt zu haben, zu zeigen nämlich daß die Sinnenwelt am Wesenhaften, beharrlich Seienden nicht Theil haben könne, ja ihr Alles in Relativität sich auflöse; so der Lügner (ψευδόμενος oder ψευδολόγος) (si te mentiri idque verum dicis, mentirisne an verum dicis?), der Verdeckte (ἐγκεκαλυμμένος) oder Elektra, der Gehörnte (κερατίνη), und vorzüglich der Sorites [11]).

Ohngleich bedeutender aber die Versuche nachzuweisen daß die Grundbegriffe der Erfahrungen, mithin auch diese selber, in sich widersprechend seien. — Sie werden dem Diodorus Kronos, Schüler des Apollonius Kronos aus Kyrene, angeblich eines Schülers des Eubulides, beigelegt, sei es daß er der Urheber oder Vollender derselben gewesen [12]). Abgesehn von solchen Argumenten, die mit den zenonischen zusammenfallen, sind sie als Ergänzungen derselben gegen die Realität der Bewegung gerichtet. Hatte Zeno die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen vorausgesetzt, so geht Diodorus von der Voraussetzung letzter untheilbarer Bestandtheile aus. Setzen wir also das Bewegte als untheilbar, so kann es eben so wenig im eignen wie im fremden Raume sich bewegen [13]); in ersterem nicht, weil es ihn einnehmend darin ruhen müßte, in

---

10) Diog. II, 107.

11) vgl. die hie und da noch fraglichen Auslegungen Ritters in der oben (¹) angeführten Abhandlung.

12) Sext. Pyrrh. II, 242. 245. III, 71. Math. X, 85. I, 311.

13) Nach Sext. Matth. X, 85 setzte schon dieses Argument untheilbare Raumtheile voraus (ἀμερῆ); daß Diod. sie selber angenommen, wie Sextus IX, 363. Pyrrh. III, 32. Dionys. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 23, 4 u. A. meinen, ist wohl nur Folgerung aus dem Argumente.

letzterem nicht, weil es ihn, den fremden Raum, nicht einnehmen könnte. b) das Geschehen der Bewegung müßte nach der Voraussetzung, auf die untheilbare Gegenwart sich beschränken, mithin zeitlos sein [14]). c) Ebenso ist die Bewegung zusammengesetzter Körper undenkbar [15]). So lange nämlich der Körpertheil a in seinem entsprechenden Raumtheile A ist, ruht er, diesen ganz erfüllend. Eben so wenn er im nächst folgenden Raumtheile B sich befindet, weil dann aus demselben Grunde seine Bewegung bereits aufgehört hat. Nicht minder ist d) der Uebergang der einzelnen Theile von der Ruhe zur Bewegung und umgekehrt, undenkbar [16]). Gesetzt die Mehrzahl der Theile theilte den übrigen die Bewegung mit, so kommt man doch zuletzt auf etwa zwei sich bewegende Theile, und wie vermöchten diese die überwiegende Mehrzahl der übrigen ruhenden in die Bewegung hineinzureißen? In ähnlicher Weise sucht Diodor die Undenkbarkeit des Vergehns nachzuweisen [17]). Jedoch will er das Stattgefundenhaben der Bewegung, d. h. die Bewegung als Thatsache anerkennen [18]), gleichwie jene Freunde der Ideen bei Plato die Denkbarkeit, nicht die Thatsächlichkeit der Welt der Erscheinungen in Anspruch nahmen.

Einen ähnlichen Zweck hat die Bestreitung der Ablösbarkeit des Begriffs der Möglichkeit von dem der Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Die älteren Megariker hatten nur das Wirkliche als möglich gelten lassen; Diodor zieht das Zukünftige mit in Erwägung. Möglich, behauptet er, ist was entweder wirklich ist oder sein wird; ihm kann nichts Ohnmögliches folgen; ohnmöglich aber daß etwas Vergangenes anders sei als es ist. Wäre

---

14) Sext. Math. X, 119.

15) ib. X, 143.

16) ib. X, 113.

17) Sext. Math. X, 347: die Mauer vergeht nicht, so lange die Steine zusammenhalten; sind sie aber aus einander gewichen, so ist sie überhaupt nicht mehr.

18) Sext. ib. 85 *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ*, ähnlich an d. andren angef. St. des Sextus.

solches in einem früheren Moment möglich gewesen, so wäre Unmögliches aus dem Möglichen geworden [19]); sein Schüler Philo nähert sich dagegen dem Aristoteles, indem er das für möglich hält, wozu die Fähigkeit vorhanden, auch wenn es durch die Verhältnisse von der Verwirklichung abgehalten werde [20]). In ähnlicher Weise schwächt Philo auch die Behauptungen des Diodor über die Wahrheit hypothetischer Urtheile ab [21]).

Stilpo (er lebte noch zur Zeit der Eroberung Megara's durch Demetrius Poliorketes Ol. 118, 2 = 306 v. Chr.) scheint ohne dem Standpunkte der Megariker zu entsagen, den Kynikern sich angenähert und vorzugsweise der Ethik sich wiederum zugewendet zu haben. Die Undenkbarkeit des Werdens, die Einfachheit des Seienden und den Gegensatz zwischen sinnlicher und Vernunfterkenntniß hielt er fest, verwarf aber, gleichwie Antisthenes, jede Verbindung von Subjekt und Prädikat [22]), wir wissen jedoch nicht, ob oder wie weit es ihm damit Ernst war, und er steigerte den Begriff der Selbständigkeit des Weisen, indem er behauptete, auch nicht empfinden dürfe er die Uebel [23]).

Phaedo, der aus dem gleichnamigen platonischen Dialog bekannte Liebling des Sokrates, hatte nach der Rückkehr in seine Vaterstadt Elis, dort eine Schule eröffnet, von deren Richtung wir nichts Weiteres erfahren als daß sie durch Menedemus und Asklepiades, Schüler zugleich der Elier Moschus und Anchipylus, wie des Megarikers Stilpo, nach Eretria verpflanzt sei [24]) und wenngleich nicht ohne Theilnahme an der megarischen Dialektik, sich vorzugsweise der Ethik zugewendet

---

19) ὁ κυριεύων, Epict. Diss. II, 19, 1.

20) Alex. Aphrod. in Anal. pr. Schol. 163, b, 29. Simpl. in Categ. ib. 65, b, 5.

21) Sext. Pyrrhon. II, 110. Math. VIII, 113. I, 309. Cic. Acad. II, 47.

22) Plut. adv. Col. c. 22. c. 23. Simpl. in Phys. 26.

23) Senec. Ep. 9, 1.

24) Diog. II, 125 f. vgl. 134 f.

habe. Die vom Menedemus angeführte Lehre: alles Gute beruhe auf der das Wahre ergreifenden Schärfe des Geistes[25]), zeugt von Rückkehr zu dem ursprünglichen sokratisch-euklidischen Ausgangspunkte.

Wir können nicht behaupten daß die Entwickelung der sokratischen Grundlehren durch die megarisch-eretrische Schule entschieden gefördert worden sei, wohl aber daß sie durch Rückgang auf die Eleaten das Problem bereits deutlich und bestimmt bezeichnet habe, an dessen Lösung dann Plato mit ohngleich umfassenderem Geiste sich versuchte, und ferner daß sie durch die Schärfe ihrer Kritik wesentlich und mehr als wir aus den dürftigen Nachrichten es nachzuweisen vermögen[26]), in die Gestaltung der platonischen, aristotelischen und stoischen Lehrgebäude eingriffen. Noch weniger läßt sich sagen daß die Kyniker und Kyrenaiker im Geiste des Sokrates fortgeschritten wären, und die Bezeichnung, einseitige Sokratiker, bedarf wohl kaum der weiteren Rechtfertigung.

Was aber war erforderlich, um die sokratischen Lehren zu entwickeln und sie zu einem organisch gegliederten System zu erweitern? Es mußte 1) die Unbedingtheit des Wissens wie in Beziehung auf die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, so für Erkenntniß der Welt der Objekte, d. h. des entsprechenden Seins, festgestellt; 2) eben darum die Methode der Entwickelung desselben durch Induktion und Definition erweitert, ergänzt und im Einzelnen durchgeführt werden. 3) durfte die Vermittelung des Widerstreits zwischen Sein und Werden, der durch die Lehren der Me-

---

25) Cic. Acad. II, 42. Damit hängt auch die unbedingte Sonderung des Guten vom Nützlichen Diog. 134, die Feststellung der Einheit der Tugenden, Plut. de virtut. mor. c. 2. vgl. Diog. 129 und die Aufhebung der nicht einfachen Urtheile zusammen, Diog. 135. Simpl. in Phys. f. 20.

26) Nicht blos Stoiker, wie Chrysippus und Antipater, sondern auch Peripatetiker, wie Theophrast, waren in Polemik gegen die megarisch-eretrische Schule begriffen.

garifer noch bestimmter hervorgehoben war, nicht unversucht bleiben. 4) die Physik mußte wiederum als wesentlicher Bestandtheil der Philosophie anerkannt und neu begründet und endlich 5) die Philosophie von ihrer idealen Seite als Dialektik, von ihrer realen als Physik und Ethik gefaßt, zu systematisch gegliederter Darstellung gelangen.

Zweiter Abschnitt.

Plato und die Akademie.

Wie Mancherlei uns auch über die Lebensverhältnisse Plato's berichtet wird, dennoch kann es nicht nur nicht gelingen ein wohlbeglaubigtes Lebensbild daraus zusammenzusetzen, sondern auch sehr wesentliche Punkte lassen sich blos nach Wahrscheinlichkeit feststellen. In seinen Dialogen tritt nirgend die Persönlichkeit des Verfassers hervor, und nur nach Muthmaßung können wir auf sie einzelne Züge im Bilde des Sokrates beziehen, oder auf Motive schließen, die ihn in bestimmten Lagen oder Ereignissen geleitet haben möchten. Die ihm beigelegten Briefe, wenn auch keinesweges unbezweifelt ächt, ja größtentheils, wenn nicht gänzlich untergeschoben, würden immerhin rücksichtlich der thatsächlichen Angaben alle Beachtung verdienen, da einige derselben verhältnißmäßig alt sein müssen, wenn sie nur solcher Angaben mehrere und wichtigere enthielten. Speusippus soll mit Benutzung von Familienpapieren über Plato berichtet und der Platoniker Hermodorus über ihn geschrieben haben [1]); nur werden beide sehr selten angeführt, sei es daß ihre hierher gehörigen Schriften früh sich verloren oder etwa als Gedächtnißreden nur wenig Thatsächliches enthalten haben. Der Peripatetiker Aristoxenus [2]) und Hermippus, die häufiger an-

1) Apulej. dogm. Plat. 2. Diog. — Hermod. b. Diog. II, 106. III, 6.

2) Ueber die Fahrläßigkeit seiner hierher gehörigen Angaben s. Mahne, de Aristoxeno p. 88 sqq.

gezogen werden, sind nicht eben zuverlässige Zeugen, noch weniger andre von Diogenes Laertius benutzte. Wir beschränken uns hier auf Angabe der verhältnißmäßig feststehenden Thatsachen.

Plato, Sohn des Ariston und der Periktione, deren jener sein Geschlecht auf Kodrus, diese das ihrige auf Solon zurückführte, ward nach der wahrscheinlichsten Rechnung Ol. 87, 3 (429 v. Chr.), im Todesjahr des Perikles, geboren [3]) und sein Geburtstag, nach den Ueberlieferungen der Schule, auf den siebenten Thargelion (21. Mai) gesetzt [4]). Ursprünglich von seinem Großvater Aristokles geheißen, soll er später zur Bezeichnung der Breite seiner Brust, wenn nicht des Flusses seiner Rede, den Namen Plato erhalten haben. Wie schon im Knabenalter die Schärfe seines Geistes, die Milde und Anmuth seines Gemüths und seine Liebe zum Unterricht sich gezeigt habe, hatte Speusippus berichtet. Die Angaben über seine Jugendlehrer sind sehr verdächtig und augenscheinlich aus Erwähnungen solcher Männer in seinen Dialogen grundlos gefolgert. Nur daß er in die heraklitische Lehre durch Kratylus eingeführt war, wird durch das Zeugniß des Aristoteles [5]) bewährt und nicht unwahrscheinlich, daß er, wenngleich wohl schon in reiferem Alter, durch Theodorus aus Kyrenä zu gründlicherer Beschäftigung mit der Mathematik veranlaßt ward. Den allerentschiedensten Einfluß auf seine geistige Ausbildung hatte ohnstreitig die Bekanntschaft mit Sokrates, die er nach Hermodorus' Angabe [6]) in seinem zwanzigsten Jahre gemacht haben soll; und sie mag ihn veranlaßt haben seinen früheren Versuchen in gymnastischen Kampfspielen und in verschiedenen Gattungen der Dichtkunst zu entsagen und sich gänzlich der Philosophie zu widmen. Fehlt

3) Die verschiedenen auf Geburts- und Todesjahr des Plato bezüglichen Angaben und die Gründe die für das oben angegebene Jahr entscheiden, s. bei Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften &c. Wien 1861, S. 113 ff.

4) Derselbe S. 117.

5) Metaph. I, 6 u. A.

6) bei Diog. III, 6.

es uns auch an aller näheren Kunde über solche ihm beigelegte dichterische Bestrebungen, seine Dialoge zeugen von hervorragender dichterischer Begabung. Sie zeigen zugleich authentischer und anschaulicher als die darauf bezüglichen Anekdoten, wie innig sein Verhältniß zum Sokrates gewesen sein muß, den er in ihnen mit stets sich gleich bleibender Liebe und Begeisterung aufführt. Mag er das Bild desselben in einzelnen Zügen idealisirt haben, die innere Wesenheit des seltenen Mannes spricht sich ohne Zweifel treuer und wahrer bei ihm aus als in den Photographien des Xenophon, die eben nur vereinzelte Lebensmomente auffaßten. Ob Plato zu denen gehörte, welche die Bürgschaft für Sokrates zu übernehmen sich erboten hatten und ob er die Vertheidigung desselben habe versuchen wollen [7]), mögen wir ohne wesentlichen Nachtheil dahin gestellt sein lassen. An der letzten Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden Theil zu nehmen ward er durch Krankheit abgehalten [8]). Nach erfolgter Hinrichtung desselben zog er sich mit andren Sokratikern nach Megara zum Euklides zurück, sicherlich nicht aus blos äußeren Gründen [9]), sondern mindestens eben so sehr durch Freundschaft zu dem Manne hingezogen, welcher er so einfach schön im Eingange zum Theaetetus gedenkt. Daß diese Uebersiedelung nach Megara unmittelbar nach dem Tode des Sokrates erfolgt und ihr kein längerer oder kürzerer Aufenthalt in Athen vorangegangen sei, scheint aus dem Zeugniß des Hermodorus ([9]) sich zu ergeben. Wie lange er in Megara verweilte, ob er von dort aus oder nach zeitweiliger Rückkehr in seine Vaterstadt die ferneren Reisen angetreten und ob er vor denselben eine Schule eröffnet habe, darüber schweigen unsre Nachrichten. Der siebente Brief (326, b) sagt nur daß Plato bereits vor seiner Reise die Ueberzeugung gehegt habe, die Menschheit werde von den Uebeln

---

7) s. Zeller S. 288 f. 294, 2.

8) Pl. Phaedo 59, b.

9) Nach Hermodorus bei Diog. II, 106 sollen sie sich freilich nach Megara gewendet haben, *δείσαντες τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων*.

nicht befreit werden, bis ein in Wahrheit philosophirendes Geschlecht zur Herrschaft gelangen werde: woraus jedoch nicht zu folgern sein möchte, daß wenn so, er schon damals seine Bücher vom Staate (vgl. V, 473) verfaßt haben müsse[10]). Höchst mißlich daher durch Voraussetzungen die alles sicheren thatsächlichen Anhalts entbehren die schwierige Frage nach der Zeit der Abfassung platonischer Dialogen entscheiden zu wollen. Wie förderlich ihm auch für Entwickelung seines Lehrgebäudes der persönliche Verkehr mit Euklides gewesen sein mag, der aller Wahrscheinlichkeit zur Lösung eines der Hauptprobleme mit ihm auf demselben Wege zusammengetroffen war, ohne jedoch ihn weit genug zu verfolgen: die Annahme, er sei durch diesen seinen Freund erst mit der eleatischen Lehre bekannt geworden, ist eine durchaus willkürliche und verkennt die Ueberlegenheit des platonischen Geistes. Daß er Aegypten, Kyrene und die griechischen Städte in Italien und Sicilien bereist habe, scheint fest zu stehn; in welcher Ordnung, und wie lange er in Aegypten und den andren Ländern verweilte, läßt sich nach den bedeutend von einander abweichenden Angaben nicht mit Sicherheit bestimmen. Am meisten Wahrscheinlichkeit scheint die Annahme Cicero's für sich zu haben, er habe zuerst nach Aegypten, dann nach Italien und Sicilien sich gewendet[11]). Auch wie weit diese Reisen auf die Entwickelung seines Lehrgebäudes einwirkten, ist fraglich. Daß er ägyptische Lehren nicht in dasselbe eingeflochten, ist sicher; auch redet er geringschätzig von der Wissenschaft der Aegyptier und erwähnt nur ihrer Kunstfertigkeit, des Alters ihrer Kultur und einiger ihrer Institutionen[12]), ohne daß letztere jedoch irgend nachweislichen Einfluß auf seine Staatstheorie gehabt hätten. Daß sein

10) vgl. Ueberweg a. a. O. 121.

11) Cic. de Rep. I, 10. de Fin. V, 39. vgl. Ueberweg S. 126 ff. Auch daß er in Kyrene gewesen (Diog. III, 6.), ist wahrscheinlich.

12) Polit. 264, c. Phaedrus 274, c. Tim. 21, e. Rep. IV, 435, e. Legg. II, 656, d (wo er jedoch das Lob ägyptischer Einrichtungen durch d. W. ermäßigt: *ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι*). VII, 799. 819. V, 747, c. XII, 953, e.

persönlicher Verkehr mit Archytas in Tarent und andren Pythagoreern nicht fruchtlos geblieben, kann man unbedenklich zugeben; nicht aber daß er dadurch erst Kenntniß von den pythagorischen Lehren erhalten habe; mußte er ja durch seine Beziehungen zu Kebes und Simmias, Schülern des Philolaus, längst damit bekannt geworden sein. Was von dem Ankauf der Schrift des Philolaus in verschiedenster Weise erzählt wird, zeugt nicht vom Gegentheil. Daß er wahrscheinlich durch den ihm schon vorher befreundeten Dion veranlaßt, mit dem älteren Dionysius von Syrakus sich zu verständigen versucht habe und dem Tyrannen sehr bald verhaßt geworden sei, scheint fest zu stehn; minder so was in verschiedener Weise von seinem Verkauf in die Sklaverei und von seiner Befreiung aus derselben durch Annikeris erzählt wird. War Plato im vierzigsten Lebensjahre [13]), also gegen 387 v. Chr., nach Sicilien gekommen, so eröffnete er wahrscheinlich erst nach Athen zurückgekehrt seine Schule, zuerst in der Akademie und dann in dem ohnweit derselben, in der Nähe des Hügels Kolonos von oder für ihn gekauften Garten. Daß er, gleichwie in seinen Schriften, so auch im Unterricht, vorzugsweise der dialogischen Form sich bediente, ist höchst wahrscheinlich, gewiß aber im Wechsel mit fortgehenden Vorträgen; die über das Gute hatten verschiedene seiner Schüler aufgezeichnet, und Bruchstücke aus der Aufzeichnung des Aristoteles sind auf uns gekommen. Ob er außer den Lehrvorträgen noch andre populäre für ein größeres Publikum gehalten habe, müssen wir dahin gestellt sein lassen; es ist eine auf kein glaubwürdiges Zeugniß gestützte Annahme. Plato's Lehrthätigkeit ward, jedoch wahrscheinlich nicht auf lange Zeit, durch zwei abermahlige Reisen nach Syrakus unterbrochen; die erstere Ol. 103 gegen 368 oder 367 v. Chr., auf den Wunsch Dions, in der Hoffnung unternommen, den inzwischen zur Regierung gelangten jüngeren Dionysius für weise Staatsgrundsätze zu gewinnen. Nachdem er sich überzeugt seinen Zweck nicht erreichen zu können und

---

13) Epist. VII, 324, a.

nachdem Dion vom Tyrannen verbannt war, kehrte er nach Athen zurück, entschloß sich jedoch noch einmahl nach Syrakus zurückzugehn, zunächst um seinen Freund Dion mit Dionysius auszusöhnen, entging aber nur auf Verwendung der Pythagoreer, wie es heißt, den Nachstellungen des Tyrannen. Wahrscheinlich im Frühling 361 zurückgekehrt, zur Zeit der olympischen Spiele, bei welchen er Dion angetroffen [14]), lebte er von da an ausschließlich seinem wissenschaftlichen Berufe, bis in seinem achtzigsten oder ein und achtzigsten Jahre (Ol. 108, 1. 347 v. Chr.), der Tod bei einem Hochzeitsmahle ihn ereilte.

Plato's Charakter spricht sich am zuverläßigsten und deutlichsten in seinen Schriften aus und die in ihnen entwickelte Lehre vom Staate erklärt, wie er in jenen Zeiten an Staatsgeschäften sich zu betheiligen nicht geneigt war [15]). Zwischen der damahligen Demokratie und seinen Grundsätzen war Vermittelung ohnmöglich. Auch an ihn ergangene Aufforderungen, der Gesetzgebung für Kyrene und Megalopolis sich zu unterziehn, soll er abgelehnt haben [16]). Begreiflich allerdings der Wunsch, der große Mann möchte mit andren Vaterlandsfreunden zur Abwehr des einbrechenden Verderbens sich vereinigt haben, — den Beruf dazu fühlte er nicht in sich. Und sollte er, was er als seine Lebensaufgabe erkennen mußte, durch Werke seines Geistes für Jahrhunderte, oder vielmehr für Jahrtausende zu wirken, daran geben um für den Kampf mit der Gegenwart wahrscheinlich von der Natur nicht hinlänglich ausgerüstet, in ihm sich zu erschöpfen? Ob er auch die Gabe besessen habe die Zeitverhältnisse scharf und genau zu erkennen und zugleich an das Bestehende anküpfend und es fortbildend darauf einzuwirken, möchte zweifelhaft sein. Sein Urtheil über Perikles spricht nicht dafür. Dazu war er hochbejahrt als jeder gute Bürger gegen die von Philipp von Makedonien drohenden Gefahren sich rüsten mußte.

---

14) Plat. Ep. VII, 350, b.

15) vgl. die Erklärungen in Plat. Ep. VII, 324 sqq.

16) Plut. ad Princ. inerud. c. 1. Id. vit. Luccull. c. 2. Ael. V. H. XII, 30. — Diog. III, 23. Ael. II, 42.

Daß er der makedonischen Partei angehört habe[17]), ist eine längst in ihrer Richtigkeit nachgewiesene Beschuldigung. Wie viel er durch seine Lehren gewirkt habe Gesinnungstreue und Muth aufrecht zu halten, läßt sich im Einzelnen nicht nachweisen; doch werden Männer wie Phokion, Chabrias, Hyperides, Lykurgus, und mit geringerem Rechte Demosthenes, seine Schüler genannt [18]). Andre von Feinden und Neidern gegen ihn erhobene Anklagen, der Wollust, der Feindseligkeit gegen Mitschüler, der Tadelsucht und der Eigenliebe, der Habsucht und Schmeichelei, des Plagiats, sind so wenig beglaubigt, daß wir der Widerlegung derselben uns überheben können. Was von der Schönheit und Stärke seines Körperbaus, von der Harmonie in allen seinen Bewegungen, äußeren wie inneren, von seiner Selbstbeherrschung, seiner Würde und Anmuth berichtet wird [19]) entspricht der von ihm erhaltenen Büste und den Eigenthümlichkeiten, die sich in seinen Schriften aussprechen.

2. Die platonischen Schriften.

Bei einer einigermaßen eingehenden Beschäftigung mit denselben ergibt sich sehr bald einerseits die mehr oder weniger vollendete künstlerische Abrundung je einer derselben, andrerseits eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen, in denen sie zu einander stehn. Man findet es schwierig in den Mittelpunkt je einer derselben einzudringen und ihre Gliederung sich zu verdeutlichen, obgleich man nicht zweifeln kann daß sie von einer alle Theile derselben durchdringenden Idee beseelt sei. Da wird man denn veranlaßt nach den Beziehungen sich umzusehn, welche den eben vorliegenden Dialog mit andren verknüpfen, um den Zweck und den verborgenen Bau desselben sich zu verdeutlichen. Schon früh muß man diese Schwierigkeiten erkannt haben; daher die Versuche durch

---

17) Athen. XI, 506, e. vgl. Zeller 311, 5.

18) s. Hermann, Geschichte und System des Platonismus I, 74 f. vgl. Zeller 308, 2.

19) s. außer andren Zeugnissen Heraclid. bei Diog. 26. Olympiod. c. 6.

An- oder Einordnung der Dialoge einen Leitfaden zu ihrem richtigen Verständnisse zu finden, oder doch zu einer geeigneten Uebersicht derselben zu gelangen. Aristophanes von Byzanz, der alexandrinische Kritiker, theilte sie oder vielmehr einen bedeutenden Theil derselben in Trilogien, Thrasylus, zur Zeit des Tiberius, und Derkyllides in Tetralogien, von welchen Grundsätzen dabei geleitet, ist räthselhaft. Zwei der aristophanischen Trilogien entsprechen zwar der augenscheinlich beabsichtigten Zusammengehörigkeit, die erste, die Politie, den Timäus und Kritias begreifende und die dritte, die Gesetze, Minos und Epinomis umfassende. In der zweiten dagegen werden Sophistes, Politikos und Kratylus, in der vierten Theaetetus, Euthyphron und Apologie, in der fünften endlich Kriton, Phaedon und Briefe an einander gereiht; und doch steht der Theaetetus in unverkennbar innerer Beziehung zum Sophistes. Eduard Munk [20]) hält diese Anordnung für eine von der Zeitfolge der Abfassung bedingte und meint, es seien die früheren Dialogen außer Acht gelassen worden, für die der Kritiker die Zeit ihrer Abfassung auszumitteln außer Stand gewesen. Daß aber, um andrer Bedenken zu geschweigen, Plato die Politie, die Gesetze und den Kritias ausgearbeitet haben sollte, bevor er die Hand an die Grundlinien seiner Wissenschaftslehre im Theaetetus, Sophistes u. s. w. gelegt habe, und ebenso daß der Theaetetus, auf den sich der Sophistes bezieht, dennoch nach diesem geschrieben sein könnte, ist undenkbar. Nicht mindere Bedenken stellen sich den Tetralogien des Thrasylus [21]) entgegen; wenn diese Anordnung auch veranlaßt sein mochte durch die von Plato erregte Erwartung daß dem Theaetetus, Sophistes und Politikos ein vierter Dialog, Philosophos, der Politie, dem Timaeus und Kritias der Hermokrates hinzukommen solle. Nicht förderlicher für eindringliches Verständniß der platonischen Dialoge ist die gleichfalls im Alterthum vorgekommene

20) Diog. III, 61 sq. Andre plat. Dialoge, setzt er hinzu, seien καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως hinzugefügt. Munk, die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, S. 3 ff. vgl. Ueberweg S. 209.

21) bei Diog. 58 sqq.

Eintheilung in Klassen, und zwar in untersuchende und unterrichtende, und ersterer in gymnastische und agonistische, letzterer in theoretische und praktische [22]), und dann wiederum eine andre in dramatische, erzählende und gemischte [23]). Auch auf Prüfung neuer Eintheilungsversuche, wie der des Serranus, der der Stephanischen und mehreren neueren Ausgaben zu Grunde gelegt ist, in Syzygien, oder der des Petitus und Sydenham einzugehn, dürfen wir uns wohl der Mühe überheben.

Der Urheber tiefer eindringender Untersuchungen über Gliederung und Reihenfolge der platonischen Schriften ist Friedrich Schleiermacher. Den kunstvollen Bau derselben hatte man zwar längst bewundert und anerkannt daß nicht blos die Anfänge dialogischer Darstellung, die das Alterthum auf den Tejer Alexamenus und auf die vom Plato sehr geschätzten Mimen des Sophron, auch wohl auf den Eleaten Zeno zurückführt, sondern auch die Anwendung dieser Form, wie sie sich bei Xenophon und Aeschines findet, nur als Vorspiele zur künstlerischen Behandlung derselben bei Plato zu betrachten seien; aber Schleiermacher hat zuerst die Frage nach Absicht und Eigenthümlichkeit der platonischen Anwendung des Dialogs bestimmt gestellt und zu treffender Beantwortung derselben durch sorgfältige Erwägung einer darüber im Phaedrus sich findenden Erklärung [24]) den Grund gelegt. Sokrates äußert sich in diesem Dialog über die Gefahren und die Unzulänglichkeit schriftlicher Mittheilung, die, ein lebloses Bild mündlicher Wechselrede, an Verstehende und Nichtverstehende ergehe, und außer Stand sich selber zu entfalten und zu vertheidigen, den Wahn des Wissens erzeuge und nur geeignet sei an lebendig erzeugte und ergriffene Wahrheit zu erinnern. Hat Plato nichts desto weniger einen großen Theil seines Lebens auf schriftliche Darstellung verwendet, so mußte er entweder nur Wiedererinnerung an seine Vorträge dabei beabsichtigen, oder dafür halten, jenen Uebel-

22) Albin. Isagog. 128. vgl. Diog. 49 u. 62.

23) Diog. 50.

24) Plat. Phaedr. 275 ff. vgl. Protagor. 328, e u. Zeller S. 143.

ständen durch eigenthümliche Ausbildung des schriftlichen Dialogs begegnen zu können. Hätte er sich auf ersteres beschränken wollen [25]), wozu da die so wunderbar kunstreiche Anordnung und Ausführung seiner Dialogen? oder läßt sich etwa denken daß sie in ähnlicher Weise mündlich statt gefunden haben sollten, mit aller ihrer Kunst der überleitenden Beziehungen, mit dem ganzen Schmuck dramatischer Veranschaulichung? Doch, wollte man auch sagen, dergleichen sei der schriftlichen Darstellung vorbehalten worden, um ihr den erforderlichen Reiz für den Verfasser und die Leser nicht zu entziehn, unbeschadet der beabsichtigten Rückerinnerung an das mündlich Verhandelte, — sollte denn der ganze Inhalt des Parmenides, der Bücher vom Staate, des Timäus u. s. w. in ähnlicher Weise in mündlich dialogischer Form entwickelt worden sein? Und hätte auch Plato ein oder einige mahle das mündlich Vorgetragene oder Beredete im künstlerisch ausgebildeten Dialog wiederzugeben sich veranlaßt gesehn, — Zeit seines Lebens hätte er es ohne unleidlichen Ueberdruß nicht fortsetzen können. Daß Plato in der That auch nicht ausschließlich den doch immer beschränkten Zuhörerkreis, sondern Mit- und Nachwelt überhaupt im Auge gehabt habe, ergibt sich aus der näheren Betrachtung der eigenthümlichen Komposition seiner Dialogen. Sie ist darauf berechnet selbstthätige Erzeugung der Gedanken, nicht blos ihre Reproduktion (ἀνάμνησις), hervorzurufen. Daher verschiedene scheinbar unzusammenhängende Reihen der Untersuchung, eine durch die andre verhüllt, deren Zusammengehörigkeit und damit den Zweck nicht einsehn wird, wer nicht selbstthätig in die Untersuchung eingedrungen ist. Um den Leser zu dieser selbstthätigen Theilnahme an der Untersuchung zu reizen und sie ihm zu erleichtern, die lebendige Vergegenwärtigung des Schauplatzes und der Veranlassung der Unterredung, der Standpunkte der verschiedenen dabei betheiligten Personen und die mimisch-dramatische Zeichnung ihrer Eigenthümlichkeiten. Mag dem poetisch künstlerischen Geiste des Plato solche Veranschaulichung und Darstellung auch Bedürfniß gewesen sein, er ordnet sie augenschein-

25) wie Ueberweg a. a. O. S. 16 ff. zu zeigen sucht; vgl. S. 80. 86

lich den philosophischen Zwecken unter, die er jedesmahl zu erreichen beabsichtigt, bedient sich daher ihrer auch in sehr verschiedenem Grade und sehr verschiedener Weise; am meisten und in vollendetster Form in den grundlegenden Untersuchungen, ohngleich sparsamer und, man darf wohl sagen, nachlässiger, in den größeren, der systematisch gegliederten Entwickelung der Ethik oder Physik gewidmeten Werken. Die Zusammengehörigkeit der Dialogen wird bei einigen derselben in unverkennbarer Weise bezeichnet; so weist schon der Schluß des Theaetetus auf die erforderliche Ergänzung durch den Sophistes in der Erklärung hin, der Begriff des Wissens, mit dem man sich bis dahin beschäftigt hatte, sei noch nicht gefunden; genügender konnte er erst sich ergeben, nachdem, wie es im Sophistes geschieht, die Beziehung desselben auf das entsprechende Sein untersucht war; und der Politikos gibt sich als Forsetzung, oder sagen wir lieber, als Seitenstück des Sophistes zu erkennen. Noch augenscheinlicher werden die Bücher vom Staate, der Timäus und Kritias als eine zusammengehörige Trilogie bezeichnet und wie in jener als Ergänzung der Philosophos vorbehalten wird, so in dieser der Harpokrates. Aber ohne Zweifel reicht die Zusammengehörigkeit der Dialogen ohngleich weiter; Beziehungen der einen auf die andren ist oft unverkennbar und zu richtigem Verständniß derselben sorgfältige Ausmittelung unerläßlich; damit denn auch möglichst genaue Bestimmung der Abfolge der Dialogen. Diese durch Ermittelung der Zeit ihrer Abfassung zu bestimmen, kann rücksichtlich nicht gar vieler derselben und auch da nur annäherungsweise gelingen, da lediglich die in ihnen sich findenden, schwerlich unabsichtlichen Anachronismen dazu führen können [26]), aus denen

---

26) Vom Menexenus, mag er dem Plato oder einem Andren, etwa seinem Bruder Glauko, wie Ueberweg muthmaßt S. 146. 220, gehören, kann nicht vor dem antalkidischen Frieden (387 v. Chr.), das Gastmahl (p. 193, a) nicht vor Ol. 98, 4 (385—84), der Zeit der Zertheilung Mantinea's durch die Lakedämonier (vgl. Ueberweg S. 210 f.), die Anspielung auf die Bestechung des Thebaners Ismenias im Menon (90, a) nicht vor 395 v. Chr. geschrieben sein, sowie die Gesetze in Folge der Erwähnung eines Sieges

immer nur das nicht früher, oder höchst selten das nicht später sich folgern läßt. Auch die von Plato zuweilen in eine viel spätere Zeit verlegte Wiedererzählung eines Dialogs führt nicht zu sicherem Schlusse über die Abfassungszeit desselben. Da sind denn von Schleiermacher und von Späteren Versuche gemacht worden durch sorgfältige Ausmittelung der inneren Beziehungen die Reihenfolge sämmtlicher platonischen Dialogen festzustellen, nach zwei verschiedenen leitenden Voraussetzungen. Schleiermacher 27) nimmt an, was Schluß des einen, müsse als Anfang und Grund des andren nachgewiesen werden, so daß alle eigentlich lehrhaften, nicht durch besondere Veranlassung hervorgerufenen oder der Verherrlichung des Sokrates gewidmeten Dialogen eine fortlaufende Reihe der Entwickelung darstellten: was jedoch nicht so zu verstehn ist, als habe Plato so bald er die Feder angesetzt, diese ganze Reihe schon im voraus ihren Grundzügen nach entworfen gehabt, vielmehr konnte sie ganz wohl aus den zu Grunde liegenden Anschauungen allmählig sich selber entwickeln. Schleiermacher unterscheidet nun drei Reihen von Dialogen, in deren ersterer die Keime der Dialektik und Ideenlehre in dramatisch mimischer Darstellung nachweislich seien: Phädrus, Lysis, Protagoros, die drei kleinen sich letzteren anschließenden Dialogen, Laches, Charmides, Euthyphron, endlich Parmenides. Als Anhang werden dieser Abtheilung außer den Gelegenheitsschriften, Apologie und Kriton, fünf andre von zweifelhafter Aechtheit hinzugefügt. In der zweiten Abtheilung sollen diese Keime durch dialektische Untersuchungen über den Unterschied gemeiner und philosophischer Erkenntniß (der Vorstellung und des Wissens) entwickelt; in der dritten die Ergebnisse zu objektiv wissenschaftlicher Darstellung zusammengefaßt werden. Der zweiten werden der Gorgias, Theaetetus, Menon, Euthydemus, Kratylus,

---

der Lokrenser (I, 638, b) wahrscheinlich nicht vor 356 v. Chr. Ueber die chronologischen Beziehungen im Theaetetus und den Büchern vom Staate später.

27) Platon's Werke v. F. Schleiermacher, zweite Auflage. Berlin 1817 f. s. zunächst die Einleitung.

Sophistes, Politikos, Symposion, Phaedon, Philebus eingereiht, und wiederum als Anhang eine Anzahl kleinerer, zum Theil verdächtiger hinzugefügt; der dritten der Staat, Timäus, Kritias und die Gesetze vorbehalten. Daß diese durch innere Beziehungen bedingte Reihenfolge mit der Abfassung nicht durchgängig zusammenzufallen brauche, wird ausdrücklich befürwortet. Mit wie eindringlichem Scharfsinn aber auch eine Mannichfaltigkeit innerer Beziehungen zu vollkommnerem Verständniß der Dialogen hervorgehoben worden und wie durchaus treffend die Sonderung dreier Reihen ist, deren erstere immerhin als sokratisch-platonische oder wie sonst immer bezeichnet werden mag: doch fragt sich ob Schleiermacher nicht zur Erreichung seines Zwecks über die thatsächlich nachweislichen inneren Beziehungen hinausgegangen und das Fehlende durch sinnreiche Voraussetzungen ergänzt habe. Inzwischen unterscheidet auch Schleiermacher Hauptwerke, d. h. solche, von welchen alle übrigen nur Schößlinge zu sein schienen, und rechnet zu letzteren in der ersten Abtheilung Lysis, Laches, Charmides und Euthyphro; in der zweiten Abtheilung Gorgias, Meno, Euthydemus, Kratylus, Symposion; in der letzten Abtheilung die Gesetze. Vorläufig erinnere ich nur, daß ich den Parmenides als der ersten Abtheilung angehörig nicht betrachten kann. In welcher Weise Ast[28]) mit Anerkennung der Sonderung von drei Reihen, durch verschiedene Bezeichnung derselben und Aenderungen in der Abfolge der einzelnen Dialogen eine neue Anordnung derselben versucht hat, und wie Socher[29]) in dem Unternehmen die Reihenfolge nach den Zeiten der Abfassung zu bestimmen, scheitern mußte, können wir hier ganz wohl unerörtert lassen. Ohngleich bedeutender ist K. Fr. Hermann's[30]) Unternehmen nach thatsächlichen Spuren und Anzeichen, durch historische

---

28) Ast, Platons Leben und Schriften, 1816. vgl. Ueberweg S. 31 ff.

29) Socher, über Platons Schriften, 1820. vgl. Ueberweg S. 34 ff.

30) Hermann, Geschichte und System des Platonismus. I. Bd. 1830. vgl. s. Abhandlung über Plato's schriftstellerische Motive, in s. gesammelten Abhandlungen u. Beiträgen zur klassischen Litteratur und Alterthumskunde S. 281 ff.

Kritik eine chronologische Reihenfolge als treues Bild der geistigen Entwickelung Plato's nachzuweisen. In der ersten Periode soll Plato's Sokrates in wissenschaftlicher Auffassung dem Xenophontischen gleich gestanden und weder Dialektik noch Ideenlehre in den in diesen Zeitabschnitt gehörigen Dialogen, von denen ich nur den Charmides, Lysis, Laches, Protagoras und Euthydemus nenne, sich gefunden haben. Einer Uebergangsstufe sollen dann die Apologie, Krito, Gorgias, Euthyphro, Meno und der größere Hippias angehören. Der zweiten Periode als der megarischen werden der Kratylus, Theaetetus, Sophistes, Politikos und Parmenides zugewiesen und der dritten, konstruktiven, der Phaedrus, Menexenus, Symposion, Phaedo, Philebus, der Staat, Timäus, Kritias und die Gesetze. Auf welchen unerweislichen Voraussetzungen diese Anordnung beruht und wie, nachweislich genau zusammengehörige Dialogen auf diese Weise von einander getrennt werden, habe ich in meiner Geschichte der griech.-röm. Philosophie nachgewiesen [31]. Denselben Weg genetischer Entwickelung hat Steinhart in den Einleitungen zu H. Müller's Uebersetzung der Werke Plato's, jedoch mit ohngleich größerer Umsicht und Behutsamkeit, und theilweise auch Susemihl [32]) eingeschlagen. Wie hoch man aber auch den von Steinhart und Susemihl auf Nachweisung der genetischen Entwickelung des platonischen Lehrgebäudes verwendeten Scharfsinn stellen, und wie sehr man anerkennen muß daß beide zu tieferem Verständniß der platonischen Dialogen dankenswerthe Beiträge geliefert haben: noch immer werden die thatsächlich nachweislichen Beziehungen durch unerweisliche Annahmen ergänzt und diese verrücken nicht selten den zu eindringlichem Verständniß der Gliederung je eines Dialogs für sich erforderlichen Gesichtspunkt. Und doch muß man die thatsächlich nachweisliche Konstruktion des einzelnen Dialogs vollständig sich verdeutlicht haben, bevor man mit

---

31) Gesch. der griech.-röm. Philosophie S. 164 ff. vgl. Zeller II, 330 ff. Ueberweg S. 43 ff. und passim.

32) Susemihl, die genet. Entwickelung der platonischen Philosophie. 1855 f. 2 Bde.

Erfolg seine Beziehungen zu andern auszumitteln vermag, wie Bonitz in seinen Analysen des Gorgias und Theaetetus, Euthydemus und Sophistes nachgewiesen hat[33]).

Neue Wege zur Ermittelung der Reihenfolge der platonischen Dialogen haben Suckow[34]) und Munk[35]) angebahnt; ersterer will im Phaedrus ein Kriterium zugleich für richtige Auslegung, für wissenschaftliche Anordnung und Aechtheit derselben entdeckt, Munk ausgemittelt haben, daß nach Ausscheidung der unächten, der Jugend- und einiger Gelegenheitsschriften, die platonischen Dialogen bestimmt gewesen ein vollständiges Bild von Sokrates' Person und Wirksamkeit, seit seiner Weihe zur Philosophie, im Parmenides, bis zu seinem Tode, im Phaedon, aufzustellen: so daß wir für jedes Gespräch nur die Zeit zu ermitteln hätten, in welche Plato es versetzt, um durch die auf solche Weise sich ergebende Reihe derselben die Ordnung zu ermitteln, in welcher nach Plato's Absicht sie gelesen werden sollten. Dazu wird vorausgesetzt daß er an die Entwickelungsgeschichte des Sokrates die seines eignen Bildungsganges, oder vielmehr das Idealbild des ächten Philosophen geknüpft habe und der philosophische Inhalt mit der poetischen Form zusammentreffe. Auf die Prüfung des ersteren Versuchs näher einzugehn, verzichten wir um so eher, da die Durchführung des Princips noch fehlt[36]), und rücksichtlich des zweiten beschränken wir uns auf die Frage, ob Plato habe beabsichtigen können, daß das Studium seiner Dialogen mit dem allerschwierigsten, dem Parmenides, beginne?

Soll ich nun meine Ueberzeugung rücksichtlich der vorliegenden Frage aussprechen, so bin ich mit der Schleiermacher'schen Unterscheidung dreier Reihen platonischer Dialogen vollkommen ein-

---

33) s. Sitzungsberichte d. kaiserl. Akad. d. W. XXVII, 241 ff. und XXXIII, 247 ff.

34) Suckow, die wissenschaftliche und künstlerische Form der platon. Schriften, 1855. vgl. Ueberweg S. 110.

35) Munk, die natürliche Ordnung d. platon. Schriften, 1855. vgl. Ueberweg S. 102 ff. 110. 209.

36) vgl. Zeller 332, 1.

verstanden und glaube, daß der ersten derselben diejenigen angehören, in welchen er noch vorzugsweise den sokratischen Standpunkt festhält; daß aber bei Abfassung derselben, wie Hermann und die sich ihm anschließen, behaupten, die Plato eigenthümlichen und vom Sokrates unterscheidenden Lehren ihm noch fremd gewesen, ist nicht nachweislich; denn theils läßt sich nicht schließen, was bestimmt und ausdrücklich hervorzuheben er nicht Gelegenheit hatte, sei ihm auch selber noch nicht zum Bewußtsein gelangt, theils lassen im Protagoras, den daran sich schließenden drei kleinen Dialogen und im Gorgias, der auch noch ausschließlich sokratisch sein soll, Vordeutungen auf die Ideenlehre sich wohl nachweisen. Ob Plato den Phaedrus[37]) vor dem Protagoras und jenen kleineren Dialogen verfaßt habe, oder nach ihnen, wage ich nicht zu bestimmen, halte mich jedoch versichert daß er dem Theaetetus, Sophistes, auch wohl dem Gorgias, vorangegangen, nicht blos wegen der schon im Alterthum hervorgehobenen Jugendlichkeit der Darstellung, sondern vorzüglich weil ich nicht glauben kann daß der Verfasser sich veranlaßt gefunden in mythischer Form, — um vorläufig die Aufmerksamkeit seiner Leser dafür zu gewinnen, Lehren auszusprechen, in deren wissenschaftlicher Erörterung wir ihn in jenen Dialogen bereits begriffen finden. Mag er auch später geschrieben sein als der Protagoras, Lysis und die drei andren kleinen Dialogen, sofern sie, vom sokratischen Standpunkte aus, und ohne mythische

37) Ohne auf die vielbesprochene Frage nach der Abfassungszeit des Phaedrus hier näher eingehn zu können, bemerke ich nur, daß ich mit Spengel (s. seine Abhandlung über Isokrates und Platon, in d. Abh. der philosoph.-philol. Klasse der K. Baierschen Akad. d. Wissenschaften VII, 3. 1855. S. 729 ff.) es für höchst unwahrscheinlich halte, Plato habe nach der angeblich in seinem vierzigsten Jahre erfolgten Eröffnung seiner Schule so hoffnungsvoll über Isokrates (p. 279, a), den er höchst wahrscheinlich im Euthydemus (p. 305, c) als einen zwischen Philosophie und Politik schwebenden Mann bezeichnet (s. Spengel S. 763 ff.), sich ausgesprochen, nachdem derselbe schon hinreichend seinen der Philosophie feindlichen Sinn beurkundet hatte, und daß ich Ueberwegs Gegengründe (S. 255 ff.) nicht als stichhaltig gelten lassen kann.

Hülle, die späteren Untersuchungen über Sittlichkeit und Liebe einzuleiten augenscheinlich bestimmt sind, jedenfalls steht er ihnen näher als die die eigenthümlich platonischen Lehren entwickelnden Dialogen. Dagegen muß ich aus Gründen, die erst später geltend gemacht werden können, den Parmenides aus der ersten in die zweite Reihe rücken ihm seine Stelle hinter mindestens dem Theaetetus und Sophistes wenn nicht auch sich ihnen wiederum anschließenden Dialogen anweisen. In der zweiten Abtheilung finde ich nicht Grund zwischen dem Theaetetus [38]) und Sophistes den Menon, Euthydemus und Kratylus oder andre Dialogen einzuschieben; möchte auch Plato, bevor er vom Theaetetus zum Sophistes fortschritt, einen oder einige andre auszuarbeiten sich veranlaßt gefunden haben, was jedoch thatsächlich nicht nachzuweisen ist, — der in jenem geführten Untersuchung über Grund und Quelle des Wissens im Subjekte, schließt sich als ergänzende zweite Hälfte oder Seite, die in letzterem erörterte Frage nach dem Sein als dem Objekte des Wissens unmittelbar an. Ohne läugnen zu wollen daß in den mitten eingeschobenen Gesprächen Ergänzungen zu den Untersuchungen, jedoch eben so wohl des Sophistes als des Theaetetus sich finden, unterbrechen sie doch die Kontinuität der Untersuchung und sind zugleich bestimmt theils zu fernerer Entwickelung der Ideenlehre den Weg zu bahnen, theils ein Mittelglied zwischen den vorzugsweise dialektischen und vorzugsweise ethischen Dialogen zu bilden. Unmittelbar nach ihnen und jenen beiden die Wissenschaftslehre begründenden scheint mir der Parmenides seine geeignete Stelle zu finden. Wenn wir uns in der Darstellung des platonischen Lehrgebäudes demnächst veranlaßt sehn werden, die vorzugsweise

---

38) Den Gründen, die Ueberweg (S. 228 f.) bestimmt haben das im Theaetetus erwähnte Treffen bei Korinth auf das erst Ol. 102, 4 (368 v. Chr.) stattgefundene zu beziehn und damit die Abfassungszeit des Dialogs in das etwa sechzigste Lebensjahr Plato's zu setzen, vermag ich keine Beweiskraft zuzugestehn, und auch nicht seiner Annahme (S. 281 ff.), der Phaedo sei ohngleich später als das Symposion und zwar nach dem Timäus ausgearbeitet worden.

dialektischen und die vorzugsweise ethischen Untersuchungen für sich in Erwägung zu ziehn und daher vom Protagoras zum Gorgias und von da zum Philebus fortzuschreiten, so werden wir damit die Wechselbeziehungen, in denen jene beiden mit einander stehn, keinesweges außer Acht lassen dürfen und hervorzuheben haben, wie die Vermittelung zwischen diesen und den vorzugsweise dialektischen Dialogen, zuerst im Meno und demnächst in weiterem Fortschritt im Philebus nachweisbar ist. Die Zusammengehörigkeit des Gastmahls, Phaedon ([38]) und Philebus kann kaum in Abrede gestellt werden und obgleich in ihnen der Abschluß der bis dahin geführten dialektischen und ethischen Untersuchungen sich findet, so dürfen sie doch nicht mit den systematisch aufbauenden Werken, den Büchern vom Staate, dem Timäus und den Gesetzen in eine Linie gestellt werden; je einer derselben bereitet den Abschluß eines besonderen Zweiges der vorangegangenen Untersuchungen vor, ohne jedoch wie diese den Abschluß schon zu bringen oder doch ihn in seinen Beziehungen zu den verschiedenen Grundfäden des Systems nachzuweisen und den Aufbau der Lehren Plato's über Welt, Staat und persönliches Leben darauf zu gründen.

Auch dem zweiten zur Ausmittelung der Abfolge der platonischen Dialogen eingeschlagenen Wege wollen wir in sofern seine Berechtigung keinesweges absprechen, inwiefern der von Aristoteles bezeugte Uebergang von der Ideenlehre zu der Idealzahlenlehre in den Dialogen thatsächlich sich nachweisen läßt[39]) und verschiedene Versuche in ihnen sich finden ein und denselben Lehrpunkt zu größerer Evidenz zu erheben; dagegen können wir nicht zugeben daß ein allmähliger Uebergang vom sokratischen Begriff zur Idee und stufenweis im Geiste Plato's fortschreitende Entwickelung der Ideenlehre aus den Dialogen sich darthun lasse[40]).

---

39) Aristoteles will (Metaph. XIII, 4. 1078, b, 7) zuerst die Ideenlehre für sich prüfen, *μηδὲν συνάπτοντες πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.* vgl. Ueberweg S. 91 ff.

40) Auch die aristotelischen dafür angeführten St. (Metaph. I, 6. 987,

3. Wie wichtig auch die Ausscheidung des Untergeschobenen vom Ursprünglichen in den Dialogen Plato's, so dürfen wir doch sehr wohl des Eingehns auf die darauf bezüglichen Untersuchungen uns hier entschlagen, da die Aechtheit derer, aus denen wir fast ausschließlich die Kenntniß des platonischen Lehrgebäudes zu schöpfen haben, kaum noch einem ernstlichen Zweifel unterworfen ist, zumahl sie großentheils durch mittelbare oder unmittelbare Zeugnisse des Aristoteles [41]), andrer späterer Zeugnisse zu geschweigen, sich bewähren läßt. Die Verdächtigung des Sophistes, Politikos und Kritias [42]) (vom Parmenides unten) ist längst als unbegründet zurückgewiesen worden; ebenso die Zweifel an dem Euthydem, der Apologie und dem Kriton [43]). Bedeutender waren die gegen die Bücher von den Gesetzen erhobenen Bedenken; doch erkennt auch Zeller [44]), der dieselben am scharfsinnigsten durchgeführt und befürwortet hatte, nunmehr an, daß auch sie ihrem wesentlichen Inhalte nach als ein Werk aus Plato's letzten Lebensjahren sich begreifen lassen. Schon dem Alterthum waren außer den nicht auf uns gekommenen verschiedene andre kleinere Schriften, die in den Ausgaben als nothi bezeichnet zu werden pflegen, verdächtig, wie der zweite Alkibiades, die Anterasten, der Hipparch. Die neuere Kritik bezweifelt außerdem die Aechtheit des Theages, des Hipparch, Minos, Klitophon, der Briefe und der Definitionen, so wie auch des ersten Alkibiades, des größeren Hippias, des Jon und auch des Menexenus ([26]). Mag immerhin für einige der letztge-

---

27. XIII, 4. 1078, b, 10. 9. 1086, b, 1) reden nicht vom allmähligen Entwickelungsfortschritt des jugendlichen Plato zur Ideenlehre.

41) Nach dem Vorgange von Trendelenburg, Zeller, Suckow u. A. hat Ueberweg S. 131 ff. die Zeugnisse mit größter Sorgfalt von neuem zusammengestellt und geprüft.

42) Socher a. a. O. 258 ff. verdammt alle vier, Suckow (86 ff. u. 158 ff.) nur zwei derselben. Auf die auch von Ueberweg (176 ff.) beanstandete Aechtheit des Parmenides werden wir zurückkommen.

43) Ast a. a. O. S. 394 ff.

44) s. Zeller's platonische Studien 45 ff. und gegenwärtig seine Geschichte der Ph. d. Gr. II, 322 f. vgl. S. 618 ff.

nannten (jedoch schwerlich für drei der Briefe) noch einiges nicht Unerhebliche zur Rettung der Aechtheit sich sagen lassen, für die Kenntniß der platonischen Lehren sind sie von keinem erheblichen Gewicht [45]).

4. Wie aber werden wir in der Darstellung des platonischen Lehrgebäudes zu verfahren haben? Es durch die ganze Reihe der Dialogen zu verfolgen, kann nicht gelingen, mögen wir sie mit Schleiermacher als allmählig fortschreitende Entwickelung, oder mit Hermann u. A. als genetische Fortbildung desselben betrachten. Zu den gegen die folgerechte Durchführung der ersten und zweiten Auffassungsweise geltend gemachten Einwendungen kommt noch die Ohnmöglichkeit, auf dem uns zugemessenen Raume eine solche Darstellung auch nur in Umrissen zu unternehmen. Oder sollen wir ihr eine Eintheilung der Philosophie in Zweigwissenschaften zu Grunde legen? Natürlich dürfte sie keine einer späteren Anschauungsweise entlehnte, dem Plato aufgedrungene sein. Und in der That betrachtet schon das Alterthum ihn als den ersten Urheber der Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Ethik und Physik [46]), — insofern auch mit Recht, daß obgleich die Eintheilung keineswegs in der Weise des Aristoteles und der Späteren durchgeführt ward, doch eine Anzahl von Dialogen vorzugsweise, nicht ausschließlich, mit dialektischen, ethischen und physischen Untersuchungen sich beschäftigt. So der Timäus mit physischen, Protagoras, Gorgias, Philebus, die Bücher vom Staate und von den Gesetzen mit ethischen, die übrigen theils mit ausschließlich dialektischen, wie der Theaetetus, Sophistes, Euthydemus, Parmenides, theils mit sol-

45) s. namentlich Hermann's Gesch. und S. d. pl. Philos. S. 412 ff. Zeller, in d. plat. Stud. 144 ff., in d. Zeitschrift f. Alterthumswissensch. 1850. S. 256 ff. und s. Gesch. II, 371 ff. Ueberweg in d. angef. Schrift passim.

46) Sext. Math. VII, 16 *ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην κτλ.* Weniger behutsam Cicero (Acad. I, 5, wahrscheinlich nach Antiochus): fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex ect. Noch weniger genau Diog. III, 56. Attic. bei Euseb. Praep. Ev. XI, 2, 2 u. A. — Der Bezeichnungen Physik und Ethik bedient sich Plato noch nicht.

chen, die von der Dialektik zur Ethik oder Physik überzuleiten bestimmt sein mochten, wie etwa außer den vorher genannten, das Symposion, der Phaedo und selbst der Kratylus; gleichwie ja auch unter den vorzugsweise ethischen Dialogen der Philebus die Untersuchungen über das Gute auf die höchsten dialektisch physischen Principien zurückführt. Eben weil also nur eine sehr relative Sonderung der drei philosophischen Zweigwissenschaften in den platonischen Dialogen sich findet, würde sie, zum ausschließlichen Bestimmungsgrunde in der Darstellung des Lehrgebäudes gemacht, der Eigenthümlichkeit desselben nicht entsprechen. Wir werden daher auf eine mittlere Darstellungsweise hingewiesen. Dazu scheint sich ein Leitfaden in dem von Plato selber hervorgehobenen und auch von Aristoteles als platonisch bezeichneten zwiefachen Verfahren zu finden [47], von Voraussetzungen als Ausgangspunkten zu den Principien, und wiederum von diesen durch Begriffe zu Begriffen fortzuschreiten zu dem Besonderen, — zwei Verfahrungsweisen, die wir als die der Induktion und Deduktion bezeichnen können. Ersteres soll von Wahrnehmung und Vorstellung aus zum letzten unbedingten Princip und damit zum rein Denkbaren führen, letzteres daraus im reinen Denken oder vermittelst desselben die Ideenwelt deduciren. Zeller, der (S. 367 ff.) diese Sonderung seiner Darstellung zu Grunde legt, faßt die erste Verfahrungsweise als propädeutische Begründung der platonischen Lehre, d. h. als Erhebung von Wahrnehmung und Vorstellung oder auch vom sophistisch irregeleiteten Bewußtsein, rücksichtlich des Erkennens wie des Handelns, zum philosophischen Bewußtsein, und wendet sich dann, entsprechend der zweiten Verfahrungsweise, zur systematischen Ausführung der platonischen Lehre in Dialektik, Physik und Ethik. Zweierlei hält mich ab auf dem von ihm eingeschlagenen Wege ihm zu folgen. Zuerst, meine ich, finden sich bei Plato nur Anfänge der von ihm beabsichtigten systematischen Deduktion, und es greifen Induktion

47) Plat. Rep. VI, 510, b. Arist. Eth. Nic. I, 2. 1005, 32. Ueberweg hat (S. 74) noch einige andre auf diesen zwiefachen Weg der Forschung bezügliche St. in Rep. VII, 531 sqq. Phaedo 101, d. Phaedr. 265, d. nachgewiesen.

und Deduktion so sehr in einander ein, daß Sonderung der einen von der andren ohne Gefährdung der Deutlichkeit und ohne das eigenthümlich Platonische außer Acht zu lassen, nicht wohl gelingen kann. Dann aber muß man auch, um zur Einsicht in das platonische Lehrgebäude zu gelangen, sich die Gliederung einiger, und zwar zunächst der Grund legenden Dialogen, verdeutlicht haben. Diese Gründe bestimmen mich als Einleitung voranzustellen theils was zur Bezeichnung des Begriffs, mit welchem Plato zur Philosophie sich wendet, erforderlich scheint, theils wie er die Aufmerksamkeit seiner Leser für die Grundlinien seiner Dialektik und Ideenlehre durch Einkleidung in sinnreiche Mythen zu gewinnen sucht, — nach der Voraussetzung, das Räthselhafte in poetisch anziehender Form dem Bewußtsein nahe gebracht, werde zum Nachdenken und zu selbstthätiger Theilnahme an der demnächst folgenden begrifflichen Entwickelung zu reizen nicht verfehlen. Diese begriffliche Entwickelung versucht sich dann zunächst an einer Grundlegung der Wissenschaftslehre, und zwar soll der Begriff des Wissens als der der für alle denkenden Subjekte gültigen Gewißheit und als der das entsprechende Sein ergreifenden Wahrheit gefunden werden. Damit beginnt denn auch die begriffliche Entwickelung der Dialektik, und die im Phaedrus unter der Hülle des Mythus ausgesprochenen Ueberzeugungen erhalten wissenschaftliche Bestimmtheit und Bewährung. In ähnlicher Weise jedoch wie bei'm Theaetetus und Sophistes, diese Entwickelung in der ganzen Reihe der ihr ausschließlich oder theilweise gewidmeten Dialogen durch Erörterung ihrer Gliederung zu verfolgen, würde über die uns gesteckten Grenzen weit hinausführen: wir müssen uns begnügen aus ihnen das Wesentliche hervorzuheben und die erforderlichen Ergänzungen sogleich auch aus den konstruktiven Werken, vorzüglich den Büchern vom Staate, heranzuziehen. In welchem Umfange, wird der in diesen Entwickelungen bestimmter hervortretende platonische Begriff der Dialektik zu entscheiden haben. Der mit der Seelenlehre eng zusammenhängenden Physik weisen wir die nächste Stelle nach der Dialektik an und werden demnächst uns zur Ethik wenden, so weit sie von der Dialektik sich sondern läßt, und zwar

indem wir sie durch die ganze Reihe der vorzugsweise ethischen Dialogen verfolgen, von der Widerlegung der verworrenen Vorstellungen und der sophistischen Irrlehren an bis zur Lehre vom höchsten Gut und zur Konstruktion des platonischen Staates. Erörterungen über die Grund- und Angelpunkte dieses Lehrgebäudes werden den Beschluß bilden.

Zweite Abtheilung.

Die Grundlinien des platonischen Lehrgebäudes.

I. Vorbegriffe und mythische Andeutungen.

In früheren wie in späteren Dialogen bezeichnet Plato ganz sokratisch die Weisheit als das Eigenthum der Gottheit [48]); die Liebe zur Weisheit als das dem Menschen verliehene Streben zum Göttlichen [49]). Philosophie mit der Innigkeit der Liebe, dem Wahren, Guten und Schönen und ihrem Grunde nachstrebend [50]), ist daher die wahre Weihe, Läuterung und Musik der Seele, bestimmt den Menschen vom nächtlichen zum wahren Tage überzuführen, und so dem nimmer völlig erreichbaren Ziele uns anzunähern [51]). Der uns angeborene Trieb dazu äußert sich in der zur

---

48) Plat. Phaedr. 278, d. 246, a. Lysis 218, a. Apolog. 23, a. Parmen. 134, c.

49) Phaedr. 239, b. Tim. 47, b. 24, c. — Sympos. 204, a b. vgl. Lys. 218, a.

50) Phaedr. 252, e. Euthyd. 288, d. Rep. II, 376, c. V, 475, b. e. IX, 586, c. Phaedo 82, b. Gorg. 485, d. Epist. 328, a. — Phaedr. 248, d. — Sympos. 203, d. 210, e. 211, e. — Rep. VI, 485, b. 484, b. X, 611, e.

51) Rep. VII, 521, d. Phaedo 60, e. Symp. 218, b. Phileb. 57, b. — Phaedo 61, a. Rep. X, 611, e.

Forschung treibenden Verwunderung [52]) über das was wir nicht begreifen.

2. Sollen wir aber im Stande sein der Weisheit, d. h. der vollendeten Wahrheit, uns anzunähern, so müssen wir ursprüngliche Gemeinschaft der Seele mit dem wahrhaft Seienden, daher Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Erkenntniß, Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit und Unsterblichkeit voraussetzen. Diese seine Ueberzeugungen spricht Plato unter durchsichtiger Hülle in dem berühmten Mythus des Phaedrus aus. Die ewig bewegte und daher sich selber bewegende, mithin unvergängliche Seele soll vor ihrer Verkörperung der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes vergleichbar [53]), nicht ungemischt, wie die vollkommnen Seelen der Götter [54]), im Geleite dieses oder jenes der Götter, die ganze Welt durchwallend, am überweltlichen Orte die farb- und gestaltlose Wesenheit der Dinge schauen [55]) und durch das Schöne, Weise und Gute ihre Flügelkraft nähren [56]). Jenachdem der Wagenlenker edler Art und im Stande ist mit Hülfe des besseren Rosses (des *θυμός*), des schlimmeren (der *ἐπιθυμία*) Herr zu werden, sollen sie mehr oder weniger des wahrhaft Seienden schauen, und nachdem sie, durch Vergessenheit und Trägheit niedergedrückt, ihre Flügelkraft eingebüßt haben, zur Erde herabsinken und in vollkommnerer oder unvollkommnerer Verkörperung, nach Maßgabe dessen was sie geschaut, sehnsüchtig ihres früheren vollkommneren Zustandes gedenken, dadurch aber auch befähigt werden die halb erloschenen Züge des jenseits Geschauten zu beleben und nach

---

52) Theaet. 155, d. vgl. Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 12.

53) Phaedr. 246, a *ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου κτλ.*

54) ib. *ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.*

55) ib. b. *τελέα μὲν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.*

56) ib. d. *τούτοις δὴ* (*τῷ καλῷ, σοφῷ, ἀγαθῷ*, i. e. *τῷ θείῳ*) *τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.* p. 249, c *διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.*

und nach zu dem vollkommneren Dasein sich wiederum hinauf zu läutern.

Plato's Mythen erinnern hin und wieder an unsre Märchen; nicht all und jeder Zug in ihnen läßt sich in lehrhafte Begriffe umsetzen; sie sind Versinnlichungsweisen eines Gedankens oder einer Gedankenreihe, jedoch mit dem Unterschiede daß im Märchen der Gedanke vom poetischen Schmuck überwuchert, im platonischen Mythus dieser nur angewendet wird, um durch Versinnlichung das sinnende Bewußtsein für ihn in Anspruch zu nehmen. In vorliegendem Mythus wird zuerst das Wesen der Seele als ewig bewegt und darum sich selber bewegend bezeichnet, aber auch als schon in der Präexistenz mit den Anlagen für ihre Verkörperung versehn, Begehrung und Zornmuth. Zugleich jedoch wird die Vernunft oder der Geist, als die eigentliche Wesenheit der Seele, jenem zwiefachen Sinnenwesen unbedingt übergeordnet. Sie, der Wagenlenker [57]), ist ursprünglich individuell bestimmt; je nach ihrer höheren oder minderen Kraft und in Folge ihrer ursprünglichen Bestimmtheit, schließt sie sich dieser oder jener Gottheit an. Ihre Schuld ist es, wenn das wilde Pferd ihrer Herrschaft sich entzieht; denn ihre Freiheit, auf eine bestimmte Sphäre beschränkt, soll durch diese Schranke nicht aufgehoben werden. Die ursprüngliche Bestimmung zum Dasein in der Sinnenwelt scheint auch dadurch angedeutet zu werden, daß den Rossen gleichfalls Nahrung, Nektar und Ambrosia, angewiesen wird. Wird nun auch auf die vollkommenen Seelen der Götter jene Dreiheit übertragen, so werden sie als selber der Anschauung der Ideen bedürftig, als Gestirne und Gottheiten des Volksglaubens gefaßt. Das wahrhaft Seiende der Ideen soll am überhimmlischen Orte geschaut werden, zur Bezeichnung der gänzlichen Abgelöstheit desselben von allem weltlichen Dasein. Durch Anschauung desselben wird, heißt es, die Flügelkraft der Seele genährt, und damit die Kraft der Erkenntniß als die wahre Kraft der Seele bezeichnet, die durch Träg-

---

57) p. 248, b οὗ δὴ κακίᾳ ἡνιόχων πολλαὶ μὲν (ψυχαὶ) χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται.

heit und Mangel an zusammenfassender Anschauung eingebüßt und damit die Seele, ihres ursprünglichen reinen Daseins verlustig, in die Verkörperung herabgedrängt werde. Je mehr oder weniger aber der ideellen Wesenheit sie geschaut, vermag sie in der Verkörperung durch Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) zu mehr oder weniger deutlicher und umfassender Erkenntniß zu gelangen; und durch sie allein wird sie befähigt zu dem ursprünglichen Dasein wiederum sich hinaufzuläutern, wozu die Sehnsucht ihr eingepflanzt ist. Von der ursprünglichen Bestimmtheit der Seelen und der größeren oder minderen Energie, mit der sie die Ideen geschaut, sind denn auch die ihnen zu Theil zu werdenden Lebensloose oder Lebensberufe abhängig, die in einer sinnreichen Abfolge aufgeführt werden, der wir hier nicht weiter nachgehn können [58]).

3. Wesentlicher Bestandtheil der Philosophie ist die Liebe, die daher unmittelbar vor jenem Mythus in gleichfalls halbmythischer Form näher bezeichnet wird, und zwar zunächst als eine Art des Wahnsinns, d. h. eines höheren über das vermittelnde Bewußtsein und die Willkür hinausliegenden Geisteszustandes, als einer unmittelbaren Gottesgabe [59]). Geleitet durch Wiedererinnerung an die geschauten Ideen und zwar zunächst und vorzüglich an die der Schönheit, ruft sie die Abbilder derselben, wenn auch durch trübe Werkzeuge, ins Bewußtsein zurück [60]) und treibt sie durch Forschung zu immer größerer Bestimmtheit und Deutlichkeit zu erheben [61]). Durch diese Abbilder erneuert sich der heilige Schauer, welcher beim unmittelbaren Anblick der Ideen die Seele ergriffen hatte, und zwar in dem Grade in welchem beim unmittelbaren

58) vgl. Dentschle u. Susemihl a. a. O. S. 239 ff.

59) Phaedr. 244, a .. *νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.* vgl. p. 249, d.

60) ib. 250, b *δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς, οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.*

61) p. 250 sqq., 255.

Anblick die Ideen zur Anschauung gelangt waren. Zunächst durch die Abbilder der Schönheit erregt und angezogen, entfaltet die Liebe durch das Verlangen (*ἵμερος*) die zurückgebliebenen Keime des Gefieders; Eros ist der Beflügler [62]). Die weiteren Erörterungen über den Gegensatz der philosophischen und der sinnlichen Liebe, so wie über die Wechselseitigkeit des Verhältnisses der Liebenden, müssen wir der demnächstigen ferneren Entwickelung des Begriffs der Liebe vorbehalten.

4. Die Entwickelung der Philosophie aber bedarf eines Werkzeuges zur Wiederbelebung der Ideen, und dieses ist die Dialektik, d. h. die wissenschaftliche Methode der Verknüpfung und Trennung der Begriffe [63]). Vermittelst ihrer soll das Zerstreute organisch gegliedert, zur Einheit verbunden und so Erkenntniß der Begriffe in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander angebahnt werden. Der Dialektik muß daher auch die wahre Rhetorik als Seelenleitung untergeordnet werden [64]).

Wie nun aus dem durch Dialektik entwickelten philosophischen Triebe gleichmäßig das richtige Erkennen und das richtige Handeln sich ergeben und auf das Zeitlose, Ewige sich beziehen soll, das zu zeigen, so wie die fernere Entwickelung der Begriffe der Liebe,

62) ib. 251, d. 255, d. 251, b *ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην (καλοῦσιν).*

63) ib. 265, d *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ (οὐκ ἄχαρι). . . τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε κτλ.* 266, b *τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστὴς . . τῶν διαιρέσεων καὶ σοναγωγῶν.* 276, e *πολὺ δ', οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους κτλ.* p. 266, b *ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾷν, τοῦιον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο. καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾷν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.*

64) ib. 271, d *ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα κτλ.*

der Dialektik und der Philosophie selber, müssen wir dem Folgenden überlassen, gleichwie Plato im Phädrus die weiteren begrifflichen Entwickelungen für folgende Dialogen ohne Zweifel sich vorbehalten hatte. Auch in die Gliederung des Dialogs Phädrus können wir hier nicht näher eingehn. Die Zusammengehörigkeit der Rede des Lysias und der beiden des Sokrates, aus deren zweiten wir vorzugsweise das Vorstehende entlehnt haben, mit den Erörterungen über Dialektik und Rhetorik, wird sich schon einigermaßen aus dem Bisherigen ergeben haben. Den Grundgedanken des Dialogs aber, gleich dem eines Epigramms oder Sonets, auf einen Begriff, und zwar auf den der Wiedererinnerung, zuzuspitzen ist nicht erforderlich und Susemihl (S. 274 ff.) schwerlich gelungen. Mit Recht bemerkt er dagegen (S. 282), nach Schleiermacher, gegen Steinhart, der den Phädrus auf den Theaetetus, Parmenides, Sophistes und Politikos folgen läßt, daß im Phädrus Plato den Ausdruck Dialektik als einen von ihm zuerst im technischen Sinne gebrauchten bezeichne (ob. 63), dieser Dialog daher dem Sophistes und Politikos vorangegangen sein müsse. Nur möchte sich in ähnlicher Weise zeigen lassen daß auch der Theaetetus, Kratylus und Meno nicht später als der Phädrus abgefaßt sein konnten.

II. Die platonische Dialektik.

A. Einleitende Untersuchungen über das Wissen und sein Objekt, das Seiende.

I. Der diese Untersuchungen beginnende Dialog **Theaetetus** wird nach dem Tode des Sokrates vom Euklides wiedererzählt, der zwar nicht selber daran Theil genommen, aber die eignen Mittheilungen des Sokrates darüber sich aufgezeichnet hatte.

1. Nachdem Theaetetus [65]) den Sinn der ihm gestellten Frage

---

65) vgl. Bonitz, platonische Studien, in den Sitzungsberichten d. kaiserl. Akad. d. W. XXVII, 279 ff.

nach dem Begriff des Wissens, durch Erinnerung an die Begriffsbestimmung, deren auf dem mathematischen Gebiete in der Unterscheidung rationaler und irrationaler Wurzelgrößen, er selber sich schon bedient hatte, meint er, das Wissen falle mit der Wahrnehmung zusammen[66]), — eine Erklärung, welche Sokrates auf den protagoreischen Satz, der Mensch sei Maß aller Dinge, zurückführt, welcher selber wiederum auf der herakliteischen Lehre vom ewigen Werden beruhte. Die Erscheinungen werden demnach aus der Wechselwirkung und gegenseitigen Reibung einer je thätigen und einer je leidenden Bewegung abgeleitet, deren je eine erst im Zusammentreffen mit der andren zu dem werden soll was sie sei, so daß das Wahrgenommene zwar stets wahr sein müsse, jedoch nur für das wahrnehmende Subjekt und lediglich während der Wahrnehmung[67]). Dennoch ist bei Protagoras im Widerspruch mit jener Grundvoraussetzung, von einem Seienden[68]) die Rede; daher die ironische Bemerkung des Sokrates, den wahren Sinn seines Satzes müsse er seinen Vertrauten wohl in einer Geheimlehre offenbart haben[69]). Sokrates gesteht daß Leben und Veränderung ohne Bewegung nicht denkbar sei und sucht den protagoreischen Satz möglichst in's Licht zu stellen, d. h. die Auflösung der Welt der Dinge

---

66) Theaet. 151, c *δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.*

67) ib. 156, a *ἀρχὴ δὲ ... ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρα ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.* e. *αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι.* p. 157, b *ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον κτλ.* 160, c *ὥστε εἴ τέ τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι.*

68) ib. 152, c. 153, a. 160, b.

69) p. 152, c *καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ᾐνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν.*

in gänzliche Relativität [70]), welche durch das Beispiel veranschaulicht wird, daß 6 zugleich mehr und weniger sei, je nachdem es im Verhältniß zu 4 oder 12 betrachtet werde und so ein bloßer Schein der Veränderung statt finde [71]). Und doch nehmen wir an, Nichts dürfe an Masse und Zahl größer oder kleiner werden, so lange es sich selber gleich ist; ferner, Das dem nichts hinzugefügt oder hinweggenommen wird, könne nicht größer oder kleiner werden, und nichts früher Nichtgewesenes später sein, ohne geworden zu sein; wir setzen also eine an sich und beziehungslos vorhandene Bestimmtheit voraus [72]). Ohne aber diesen Widerspruch mit dem protagoreischen Satze weiter zu verfolgen, werden nahe liegende, jedoch nicht entscheidende Bedenken dagegen erhoben: aller Unterschied des Gesunden vom Kranken, des Vernünftigen vom Wahnsinnigen, des Wachenden vom Schlafenden [73]) werde durch diese Lehre aufgehoben, — Einwendungen, welche die vorausgesetzte stetige Veränderung der Subjekte und Objekte außer Acht lassen und eben darum unzureichend sind. Gegen diese Voraussetzung selber sind jedoch die Einwendungen gerichtet: sie hebe den Unterschied des Thieres vom Menschen, des Lehrers vom Lernenden, ja die Möglichkeit des Verständnisses des Gelesenen, das man nicht selber lesen könne, sowie der Worte einer uns unbekannten Sprache auf, und stelle in der Erinnerung an das nicht gleichzeitig Wahrgenommene, Wissen und Nichtwissen einander gleich [74]). Diese Einwendungen werden theils als der Beweiskraft entbehrende Berufungen auf Volksmeinungen, theils durch Unterscheidung der Wahrnehmung der Buchstaben und des Verständnisses der Worte, theils durch Vorbehalt der vom Standpunkte der protagoreischen Voraussetzung immerhin möglichen Rechtfertigung des Gedächtnisses, im Unterschiede von der Wahrnehmung, zurückgewiesen. Die Rechtfertigung,

70) p. 153, a. — 154, b. 156, a sqq. 158, a. — 160, d.
71) p. 154, b sqq.
72) p. 154, c sqq.
73) p. 157, c. — 161, a.
74) p. 161, c. 163, d. — 166, c.

die dem Protagoras selber in den Mund gelegt wird [75]), macht zugleich rücksichtlich der andren Einwendungen, die stetige Veränderung des Subjekts und den Unterschied zwischen unmittelbarer Wahrnehmung und Erneuerung des früheren Eindrucks geltend; eben so, daß der Lehrer nicht weiser als der Schüler, wohl aber im Stande sein solle, vergleichbar dem Arzte, Anweisung zu geben zur Regelung der inneren Bewegungen.

Dann folgen [76]) die ernstlicheren Einreden. Zuerst wird der Widerspruch hervorgehoben, daß Protagoras auch der Ueberzeugung Derer Wahrheit zugestehn müsse, welche den Unterschied von Wahrheit und Irrthum festhalten, und zwar denselben Grad der Wahrheit, den er seiner diesen Unterschied aufhebenden Behauptung beilege. Demnächst, daß jener Unterschied in den Entscheidungen über das Zukünftige, über Nützliches und Schädliches unabweislich sich bewähre [77]).

Nach eingeflochtener Episode zur Vergleichung des stillen Sinnens der Philosophie mit der Geschäftigkeit des öffentlichen Lebens [78]), wendet sich Sokrates zur Widerlegung der heraklitischen Lehre, als der Grundlage der protagoreischen, mit Erwähnung der jener entgegengesetzten eleatischen, ohne jedoch für jetzt auf sie näher eingehn zu wollen [79]). Gegen die Lehre vom ewigen stetigen Werden wird nachgewiesen, daß sie streng durchgeführt jede Art der Veränderung, die des Orts wie der Qualität umfassen müsse, mithin die Wahrnehmung sobald sie eintrete, auch schon eine andre sein werde, daher ohnmöglich sei [80]). In der abschließenden Widerlegung der Definition des Theaetetus selber wird dann hervorgehoben, daß die Sinne nur das Werkzeug der Wahrnehmung seien, nicht Das wodurch wir wahrnehmen (δι' οὗ, nicht ᾧ), die

75) p. 160, a. — 168, a.

76) p. 170, a sqq.

77) p. 171, a. 178, c.

78) p. 172, c. — 177, c. 183, c.

79) p. 179, d. 181, a.

80) p. 182, a.

Wahrnehmung vielmehr eine zusammenfassende Thätigkeit der Seele voraussetze, durch die allein zu den Aussagen über Sein, Identität und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit, über Schönes und Häßliches, Gutes und Uebles wir zu gelangen vermöchten [81]), und daß Wahrheit, das Ziel der Erkenntniß, Theilnahme am Sein voraussetze.

2. Bezeichnen wir nun jene vergleichende und überlegende Thätigkeit als die des Vorstellens [82]), so werden wir das Wissen zunächst im Gebiete des Vorstellens suchen und es als richtige oder wahre Vorstellung bezeichnen (*ἀληθὴς δόξα*). Wie aber, fragt sich, ist falsche Vorstellung oder Vorstellung des Falschen möglich, d. h. wie ist der psychische Vorgang bei Entstehung des Irrthums, dessen Möglichkeit nicht in Abrede gestellt wird, zu denken [83])? Findet also

a. entweder ein Wissen um den betreffenden Gegenstand oder Nichtwissen statt, so würde *α*) Wissen und Nichtwissen in Beziehung auf dasselbe Objekt zusammenfallen; denn weder ist es möglich das Gewußte nicht zu wissen und das Nichtgewußte zu wissen, noch ein Gewußtes oder Nichtgewußtes für ein andres Gewußtes oder Nichtgewußtes zu halten [84]). Ebenso ohnmöglich *β*) Seiendes für Nichtseiendes zu halten, oder umgekehrt dieses für jenes, da

81) p. 184, c. 185, c *ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι καὶ ἃ νῦν δὴ ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; . . . ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δὶ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.*

82) p. 186, d *ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.* 187, a . . *ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν (τὴν ἐπιστήμην) ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα (τῷ δοξάζειν).*

83) ib. p. 187, d. vgl. Bonitz a. a. O. S. 307 f.

84) ib. 183, a sq.

Nichtseiendes vorstellen mit nicht vorstellen zusammenfällt [85]). Auch kann γ) der Irrthum nicht in einer Verwechselung der Vorstellungen bestehn, da Wissen und Nichtwissen wiederum zusammenfallen müßte. Dazu hat Verwechselung ihre bestimmte Grenzen: selbst der Träumende oder Wahnwitzige denkt nicht daß das Schöne häßlich, das Eins Zwei sei [86]).

Oder sollte b) das Nichtwissen sich zurückführen lassen auf Unterscheidung der gegenwärtigen Wahrnehmung von ihrem Gedächtnißbilde, und Verwechselung durch unrichtige Beziehung einer Wahrnehmung auf eine Vorstellung entstehn? (Gleichniß von der Wachstafel, und Ableitung der größeren oder minderen Geneigtheit zum Irrthum daraus) [87]). Doch kann Irrthum auch in Vorstellungen des unsinnlichen Denkens, wie im Gebiete der Zahlen, statt finden [88]). Versuchen wir daher c) den Irrthum zu erklären, durch Unterscheidung des ruhenden Besitzes der Vorstellungen von der gegenwärtigen Erinnerung [89]). Das Gedächtniß, einem Taubenschlage vergleichbar, sichert zwar den Besitz des gewonnenen Wissens, ohne aber das Wiederergreifen desselben zu gewährleisten, so daß auch ein Fehlgreifen möglich ist. Jedoch auch so müßte man was man weiß, zugleich nicht wissen können, und falls das Gedächtniß zugleich ein mannichfaltiges Nichtwissen enthalten sollte,

---

85) ib. 189, b *ἀλλὰ μὴν ὅ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει.*

86) p. 189, c spq. *ἀλλοδοξία.*

87) p. 191, b. c *θὲς δή μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον κτλ.* 193, c .. *παραλλάξας προσβάλω τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημεῖον. κτλ.* vgl. 194, b. 195, c *εὕρηκας δὴ ψευδῆ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσίν ἐστι πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν.*

88) p. 196, b *οὐκοῦν εἰς τοὺς πρώτους πάλιν ἀνήκει λόγος· ὁ γὰρ τοῦτο παθών, ὃ οἶδεν, ἕτερον αὐτὸ οἴεται εἶναι ὧν αὖ οἶδεν. κτλ.*

89) p. 197, b *ἐπιστήμης που ἕξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι (τὸ ἐπίστασθαι) . . . οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τὸ κεκτῆσθαι τῷ ἔχειν.* vgl. p. 199, a *ἕτερον μέν τι κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν.*

würde ein Wissen des Wissens und Nichtwissens in's Unendliche hin vorauszusetzen sein, — und so auch Vorstellung der Vorstellung in's Unendliche hin [90]). Zudem widerlegt sich die Annahme, das Wissen bestehe in richtiger Vorstellung, durch die Thatsache, daß eine solche durch Reden vor Gericht und in Volksversammlungen hervorgerufen werden kann, nicht wahres Wissen [91]).

Sollte aber 3) nicht richtige Vorstellung mit Erklärung (*μετὰ λόγου*) das Wissen sein? — eine, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, schon vorgekommene Erklärung [92]), die sich mit Wahrscheinlichkeit auf Antisthenes zurückführen läßt [93]). Er wenigstens hatte behauptet daß die einzelnen Elemente der Erklärung unzugänglich seien, und wahrscheinlich auch daß, wie hier angenommen wird, nur die Verbindung derselben zur Erklärung führe, wie die Verbindung der Laute in der Sylbe. Nach dieser Erklärung aber würde man die Gesammtheit wissen, dessen Bestandtheile man nicht weiß. Oder, soll die Sylbe eine von den Bestandtheilen verschiedene einheitliche Form sein, so müßte das Ganze (*τὸ ὅλον*) ein von der Gesammtheit der Theile (*πᾶν*) verschiedenes, dann aber auch diese Einheit des Ganzen, gleich den einfachen Theilen selber, unerkennbar sein [94]). Auch beginnt das Lernen mit den einfachen Elementen. Doch fragen wir näher, in welchem Sinne Erklärung (*λόγος*) zu fassen sei. Als Aussprechen in Worten würde der Erklärung, das Wissen sei richtige Vorstellung, keine nähere Bestimmung hinzukommen. Eben so wenig, wenn man Aufzählung der einzelnen

---

90) p. 200, c *ἆρ' οὖν ἡμῖν . . . καλῶς ὁ λόγος ἐπιπλήττει, καὶ ἐνδείκνυται ὅτι οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης, ἐκείνην ἀφέντες;*

91) p. 201, a.

92) p. 201, d *ἔφη δέ (τις) τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, ἐπιστήμην εἶναι . . .* Socrat. *ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα . . λόγον οὐκ ἔχοι κτλ.* vgl. p. 202, c.

93) s. Schleiermacher in d. Einleit. z. Dial. vgl. Susemihl's Bemerkungen gegen Hermann's u. Steinhart's Einwendungen S. 290 f.

94) p. 203, e. 205, d *οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ, εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα.*

Elemente darunter versteht, oder auch Angabe des unterscheidenden Merkmals. Denn Alles das gehört schon zur richtigen Vorstellung [95]). Oder soll doch ein Wissen von dem unterscheidenden Merkmale darunter verstanden werden, so wird wiederum ein Wissen von einem einfachen Elemente vorausgesetzt [96]). So schließt denn der Dialog mit der Erklärung, nicht was das Wissen sei, sondern nur was es nicht sei, habe sich ergeben.

Allerdings ist die Behandlung der Frage nach dem Wissen in diesem Dialog eine negative und kritische, und allerdings ist, wie Plato selber mehrfach hervorhebt, schon viel gewonnen durch Bestimmung dessen, was das Wissen nicht sei [97]). Dennoch kann ich nicht einräumen daß nur an ein Paar Stellen die Schranken der bloßen Negation durchbrochen seien, wie durch Hervorhebung des Guten und Schönen über den Bereich des Werdens, so wie der Allgemeingültigkeit der Mathematik, oder durch die in der Episode geltend gemachten Begriffe der Gerechtigkeit an sich und der Erhebung über das Gebiet der Sinne voraussetzenden wahren Weisheit und Tugend [98]). Vielmehr scheint mir im dritten Abschnitte des Dialogs deutlich und bestimmt angedeutet zu werden daß alles Wissen um ein Zusammengesetztes, wie es durchgängig in der Welt der Erscheinungen statt findet, vom Wissen um die zu Grunde liegenden einfachen Begriffe, d. h. Ideen, durchaus abhängig sei.

II. Aber zum Wissen gehört außer der Gewißheit für das Subjekt, noch die Uebereinstimmung mit einem entsprechenden Sein [99]). Daher denn die Frage nach dem Sein im Sophistes, in unmittelbarem Anschluß an den Theaetetus, behandelt wird.

---

95) p. 108. b ἔστιν ἄρα . . μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα, ἣν οὔπω δεῖ ἐπιστήμην καλεῖν.

96) p. 209, c περὶ τὴν διαφορότητα ἄρα καὶ ἡ ὀρθὴ δόξα ἂν εἴη ἑκάστου πέρι. p. 210, a καὶ παντάπασι γε εὔηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης. vgl. Anm. 90.

97) p. 187, a. c. e. 210, c. — vgl. Bonitz S. 312.

98) p. 157, b. — 169, a. — 175, c. — 176, c.

99) vgl. Bonitz, plat. Stud. in d. Sitzungsberichten rc. XXXIII, 285.

Sokrates befragt den durch Theodorus eingeführten eleatischen Fremdling, nach den bei ihnen üblichen Bedeutungen der mannichfacher Verwechselung ausgesetzten Begriffe des Philosophen, Staatsmannes und Sophisten, und der Fremdling, der dann anstatt des Sokrates die Unterredung leitet, geht mit dem Theaetetus in Erörterungen über das Wesen des Sophisten ein, nachdem die Methode der Begriffsbestimmung, zur Vorbereitung auf die schwierigere Aufgabe durch Lösung einer leichteren[100]), an der Definition des Angelfischers zuvor geübt worden war. Den Begriff des Sophisten sucht man dann durch fortschreitende Theilung des Gebietes der Kunstthätigkeiten und demnächst, zur Ergänzung, durch Nachweisung des sein Bestreben von ähnlichen unterscheidenden, d. h. charakteristischen, Merkmals zu bestimmen[101]) und gelangt so zu dem Begriff eines Streitkünstlers des Scheinwissens und der Täuschung. Ist also das ihm eigenthümliche Gebiet der Schein und das Nichtsein, so fragt sich 2) — und damit geht die Untersuchung von dem Außenwerk in das Innere ein, — a) wie das Nichtseiende überhaupt denkbar sei? Weder kann es Prädikat von irgend Etwas sein, noch ihm irgend ein Prädikat beigelegt werden, auch nicht die Ein- oder Mehrzahl. Es läßt sich überhaupt gar nicht in Wahrheit aussprechen. Danach kann der Sophist nicht Künstler nichtseiender Trugbilder sein; eben so wenig von Ebenbildern, die ihrem Gegenstande gleich und doch dieser Gegenstand nicht sein würden. Auch kann man nicht sagen, daß er durch Trugbilder täusche; denn dann müßte Nichtseiendes für seiend, Seiendes für Nichtseiendes gehalten werden; und doch kann das Nichtseiende in keinerlei Verbindung mit dem Seienden stehn. Soll also irgend Etwas von Nichtseiendem ausgesagt werden und der Sophist mit dem Nichtseienden verkehren können, so muß, im Gegensatz gegen die Lehre

---

100) Soph. 218, c περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσι καὶ πάλαι τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν κτλ.

101) p. 221 sqq. — 231, a τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν.

des Parmenides, das Nichtseiende in gewissem Sinne sein, und das Seiende in gewissem Sinne nicht sein [102]), und damit geht die Untersuchung 3) auf den eigentlichen Gegenstand des Dialogs, den Begriff des Seins über [103]). Wie also soll sich's α) mit der Zahlbestimmung des Seienden verhalten? Die welche eine Zweiheit des Seienden annehmen, müssen entweder unter dem Seienden etwas von den beiden Principien Verschiedenes verstehn und dann eine Dreiheit des Seienden zugeben, oder es einem der Principien oder auch beiden gleichsetzen, so daß nur von einem einzigen Seienden die Rede sein könnte. (Dasselbe muß sich ergeben rücksichtlich der Annahme von mehr als zwei Principien) [104]). Eins und Seiendes aber ist entweder von einander in der That verschieden und dann eine Zweiheit des Seienden, oder blos der Name ein verschiedener und dann eine leere Tautologie. Dem Seienden wird ferner auch Ganzheit beigelegt und so eine Mehrheit von Theilen vorausgesetzt, mithin die Einheit nur als eine hinzukommende Affektion (πάθος) gefaßt [105]). Und doch muß die Ganzheit zu seinem Wesen gehören. Was b) die qualitative Bestimmtheit des Seienden betrifft [106]), so wollen die Einen als solches nur das Körperliche anerkennen, die Andren halten das Seiende für dem Denken angehörige Begriffe und das Körperliche für ein nur Wer-

102) p. 237 sqq. 241, d τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

103) p. 242, c εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.

104) p. 243, c τῶν μὲν τοίνυν πολλῶν πέρι καὶ μετὰ τοῦτο σκεψόμεθ', ἂν δόξῃ· περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρῶτον νῦν σκεπτέον.

105) p. 245, b πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταυτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται, καὶ πλείονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔσται.

106) p. 345, e τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον, ἵν' ἐκ πάντων εἰδῶμεν ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅ τί ποτ' ἔστιν.

dendes, nicht Seiendes 107). Erstere müssen doch die Wirklichkeit lebender Wesen und damit Seelen anerkennen, die gerecht oder ungerecht, verständig oder unverständig sein können. Wollen sie nun auch der Seele Körperlichkeit beimessen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit müssen sie als ein Unkörperliches und nichts desto weniger Seiendes anerkennen. Sie müssen daher alles das als ein Seiendes gelten lassen was die Kraft hat zu leiden und zu thun 108). Die Freunde der Ideen dagegen stellen Werden und Sein einander schlechthin entgegen. Und doch muß dem Seienden in so fern ein Werden zugestanden werden, in wie fern es erkannt werden soll. Wie sollte auch dem unbedingt Seienden Bewegung und Leben, Seele und Denken nicht einwohnen 109)? So wie aber dem Seienden Bewegung zuerkannt werden muß, so auch sich selber gleich bleibende Ruhe. Ruhe und Bewegung jedoch sind einander entgegengesetzt; mithin kann das Seiende an sich weder in Ruhe noch in Bewegung aufgehn 110); dennoch muß was nicht ruht als bewegt und was nicht in Bewegung ist, als ruhend gesetzt werden.

Zur Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs geht die Untersuchung 4) zur Erörterung der Gemeinschaft der Begriffe über. Die Möglichkeit der Verbindung wird von der Behauptung eines

---

107) p. 246, a *διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι . . . τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

108) p. 247, e . . *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* vgl. p. 248, c.

109) p. 248, e *τί δαί . .; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι . ., ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

110) p. 250, b *τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην . . . κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.*

schwachen Denkers (des Antisthenes) geläugnet, Jedes sei nur sich selber gleich, könne daher nur von sich selber ausgesagt werden, — eine Behauptung, die durch die Folgerungen und durch sich selber sich widerlegt [111]). Eben so wenig können alle Begriffe, wie es eben kommt, unter einander verbunden werden; Ruhe schließt ja die Bewegung, Bewegung die Ruhe aus. Mithin lassen nur gewisse Begriffe mit einander sich verbinden, andre nicht. Ob oder wie weit, hat die Kunst der Dialektik zu entscheiden, der es obliegt die Gattung in ihre Arten zu theilen und dazu weder Dasselbe als verschieden zu setzen noch umgekehrt. So aber hat uns die Untersuchung über den Sophisten zu der über den Philosophen geführt [112]). Die Gemeinschaft der Begriffe soll dann rücksichtlich einiger der höchsten untersucht werden. Ruhe und Bewegung sind mit einander unvereinbar, das Seiende dagegen ist mit jedem von beiden vereinbar, und jeder dieser drei Begriffe ist sich selber gleich. Die auf diese Weise sich geltend machenden Begriffe der Selbigkeit und Verschiedenheit gehen in keinem der bisher betrachteten auf, auch nicht in dem des Seienden; denn fiele dieses mit dem Begriffe der Selbigkeit zusammen, so auch mit den als seiend gesetzten Begriffen der Ruhe und Bewegung; wenn mit dem der Verschiedenheit, so würde alles Seiende relativ und Nichts an sich seiend sein. Die Verschiedenheit eines Seienden von einem andren muß vielmehr auf Theilnahme an dem Begriff der Verschiedenheit zurückgeführt werden [113]). Die Bewegung also, verschieden von

---

111) p. 252, a . . *πάντες γὰρ οὗτοι τό γε εἶναι προσάπτουσιν, οἱ μὲν ὄντως κινεῖσθαι λέγοντες, οἱ δὲ ὄντως ἑστηκότα εἶναι κτλ.*

112) d. 253, c . . *καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον . . τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;* e. *ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.*

113) p. 255, e *ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι (φήσομεν) τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.*

der Ruhe und ebenso vom Seienden, ist durch Theilnahme am Seienden; als sich selber gleich, hat sie Theil an der Selbigkeit, als verschieden von der Ruhe, Theil an der Verschiedenheit. So wird das Nichtseiende auf den Unterschied gegen ein andres Seiendes zurückgeführt und dadurch selbst der Menge des Seienden eingereiht[114]). Wie sorgfältig daher auch zu untersuchen ist, in welcher Rücksicht demselben Seienden Entgegengesetztes beizulegen sei, — ohnmöglich kann jede Gemeinschaft der Begriffe unter einander geläugnet werden[115]) ohne die Möglichkeit der Rede in Abrede zu stellen. Wie aber im Denken das Nichtseiende als dem Seienden anhaftend sich erwiesen hat, so muß es auch in der Rede und Vorstellung[116]), die ja gleichfalls am Seienden Theil haben, sich nachweisen lassen, wenn Irrthum begriffen werden soll. Die Aussage (*λόγος*) setzt Verbindung eines Begriffs der Thätigkeit mit dem eines Subjekts derselben, d. h. eines Zeitworts mit einem Nennworte, voraus[117]). Sofern nun Seiendes wie Nichtseiendes als seiend einem Subjekte beigelegt werden kann, so ist die Möglichkeit des Irrthums in der Rede nachgewiesen und damit zugleich

114) p. 256, e *ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ κτλ.* p. 258, d *ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

115) p. 259, e *καὶ γὰρ . . τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου* (Antisthenes).

116) p. 160, a *τούτου γὰρ (τοῦ λόγου) στερηθέντες τὸ μὲν μέγιστον φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν κτλ.* c *τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἐστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.*

117) p. 261, e *ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος . . τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.*

von neuem die Möglichkeit des Irrthums im Denken, als der inneren Rede, und in der Vorstellung. Mithin ist nun auch was als Bedingung einer Begriffsbestimmung des Sophisten vorausgesetzt werden mußte, gerechtfertigt, und die vorher versuchte Definition kann ihren Abschluß erhalten. Der Sophist übt die trugbildnerische Kunst ohne Wissen von dem was er nachbildet, und was sonst noch zu näherer Bestimmung hinzukommt [118]).

So umschließt also Anfang und Ende des Dialogs, als äußere Schale, wie Schleiermacher es ausdrückt, den inneren Kern, in welchem man nicht Anstand nehmen kann, den eigentlichen Zweck desselben zu suchen. Doch darf auch die Schale keineswegs außer Acht gelassen werden; abgesehn davon daß Plato wohl daran liegen mußte, den Begriff des Sophisten in seinem Unterschiede vom Philosophen, scharf und bestimmt zu fassen, benutzt er hier, wie im Politikos, die ihm dabei sich darbietende Gelegenheit, seine Methode der Begriffseintheilung anzuwenden und je durch Nachweisung des eigenthümlichen Merkmals, als des eigentlichen Einheitspunktes des fraglichen Begriffs, zu ergänzen. Durch diese Ergänzung ward der Begriff des Sophisten so bestimmt, daß er nicht mehr, wie es in der Eintheilung begegnet war, mit dem seines Gegenbildes, des Philosophen, zusammenfallen konnte (p. 232, b). Die den vorangegangenen Eintheilungen eingestreuten Scherzworte [119]) möchten theils gegen ungeschickte Handhabung derselben gerichtet, theils hervorzuheben bestimmt sein, daß sie ohne Auffindung des eigenthümlichen Merkmals des Begriffs, zu dessen Bestimmung sie angewendet werden, ihr Ziel zu erreichen nicht vermögen. Ohngleich wichtiger aber und den eigentlichen Zweck des Dialogs in sich enthaltend sind die Untersuchungen der Mittelschicht desselben. Die vorangegangenen Erörterungen über den Sophisten führen unmittelbar zu der Frage, wie ist das Gebiet, innerhalb dessen dieser sein Wesen treibt, das der Täuschung und damit des

---

118) p. 264—68. Auf die hier von neuem geführte Methode der Eintheilungen gehen wir nicht weiter ein.

119) s. Bonitz S. 308 ff.

Nichtseienden möglich? Und unmittelbar an die Nachweisung der Undenkbarkeit eines unbedingt Nichtseienden, knüpft sich die Erörterung der Schwierigkeiten, welche die Begriffsbestimmung des Seienden mit sich führt. Innerhalb der kritischen Erörterungen dieses zweiten Hauptstücks findet sich die Ueberleitung zum dritten. Kann das Seiende weder im Sinne der älteren Physiologen, noch als das einige schlechthin einfache Sein der Eleaten gefaßt werden, läßt sich's eben so wenig in die starre, leblose Körperlichkeit (der Atome) auflösen, so leiten die (megarischen) Freunde der Ideen zu einer geeigneteren Fassungsweise über. Daß eine unbeschränkte Mehrheit des Seienden vorausgesetzt werden müsse, haben sie anerkannt, aber indem sie es in eleatischer Weise als das nur dem Denken Zugängliche setzen, befestigen sie, gleich den Eleaten, eine unübersteigbare Kluft zwischen ihm und der Welt der sinnlichen Wahrnehmung; diese Kluft zu beseitigen war eben die Aufgabe, welche Plato zu lösen hatte. Zwar daß irgendwie den Ideen eine Kraft einwohnen müsse, wenn sie auch nur denkbar sein sollten, ergab sich schon aus der Kritik jener Lehre; aber wie sollen sie auf die sinnlich wahrnehmbare Welt einwirken? Die Beantwortung dieser Frage unternimmt das folgende Hauptstück anzubahnen, und zwar zuerst durch Nachweisung der Ungereimtheiten, in welche die (antisthenische) alle Gemeinschaft der Begriffe aufhebende Behauptung, daß nur identische Urtheile möglich seien, verwickeln muß, und demnächst durch kurze Beseitigung der entgegengesetzten Annahme, alle Begriffe seien ohne Unterschied vereinbar mit einander. Da ergeben sich denn als unvereinbar die Begriffe der Ruhe und Bewegung, aber beide als vereinbar mit dem Begriffe der Wesenheit, und die Annahme der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit führt auf ein neues Begriffspaar, auf das der Identität und der Verschiedenheit [120]), dem gleichwie den drei vorangegangenen Begriffen stillschweigend Realität beigemessen wird. Damit ergibt sich zugleich auch die Möglichkeit eines relativen Nichtseins als An-

120) s. Bonitz S. 319 f. gegen Steinhart, der zwischen Verstandesbegriffen und Ideen unterscheidet.

dersſein. Hat aber Plato hier mehr als die Vereinbarkeit der Begriffe als solcher nachgewiesen? hat er nicht homonymisch Ruhe und Bewegung als reine Begriffe und zugleich als der Welt der Sinnlichkeit angehörig gesetzt? und hat er nicht das nothwendige Substrat für diese, die nothwendige Voraussetzung der Versinnlichung der Ideen, gänzlich außer Acht gelassen? Wie er in letzterer Beziehung diese seine Theorie zu ergänzen gesucht hat, werden wir demnächst sehn.

Man kann nicht sagen daß der Dialog, wie mehrere Ausleger behaupten, die Absicht gehabt habe die Ideenlehre zu begründen[121]; die Ueberzeugung daß die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, sofern ihnen in Folge ihrer Veränderungen entgegengesetzte, einander ausschließende Prädikate zukommen, dem Wissen unzugänglich seien und dieses nur den sich selber gleich bleibenden allgemeinen Begriffen zukomme, stand dem Verf., und vor ihm schon den Megarikern, fest. Ebenso betrachtet er die Begriffe (εἴδη, γένη) als nicht bloße Objekte des Denkens sondern als ein an sich Seiendes[122]. Vielmehr soll gezeigt werden, wie durch Nachweisung der Vereinbarkeit der übrigen Begriffe oder Ideen mit dem des Seienden oder der Wesenheit, theils ein relativ Nichtseiendes als Andersſein sich feststellen lasse, theils daß Annahme einer Mehrheit von Urwesen oder Urstoffen, wie sie sich bei den alten Physiologen fand, an dem Mangel einer Begriffsbestimmung des Seienden oder der Wesenheit gescheitert sei, theils wie innerhalb der reinen Begriffe selber, vermittelst derer der Ruhe und Bewegung, ihre Beziehung auf die Welt der Veränderungen schon hervortrete. Es lag Plato'n augenscheinlich daran mit den vorzüglichsten Theorien der früheren Philosophie (selbst auf die im Theaetetus widerlegte heraklitische Lehre sieht er zurück), vorzüglich aber mit der des Euklides sich auseinanderzusetzen. Daß

121) s. Bonitz S. 322, der mit Recht S. 320 f. auch die Annahme bestreitet, der Zweck des Dialogs sei die Unterscheidung der ächten und falschen Dialektik.

122) vgl. Bonitz S. 319 f.

er einsah letzteres noch nicht hinlänglich erreicht zu haben, zeigen, wie gesagt, schon seine späteren Versuche ein von der Ideenwelt verschiedenes Substrat für die Welt der Veränderungen zu finden.

So aber laufen die verschiedenen Untersuchungen des Dialogs, selbst die der Schale, die Begriffsbestimmung des Sophisten betreffenden, in der über die Gemeinschaft der Begriffe zusammen und finden in ihm ihren wenigstens vorläufigen Abschluß.

Ist aber auch im Theaetetus auf einfache, sich selber bewährende, über dem Gebiete der Vorstellungen hinausliegende Begriffe als die Grund- und Angelpunkte des Wissens hingedeutet und sind diese dann im Sophistes als das wahrhaft Seiende und irgendwie die Welt der Erscheinungen Bedingende bezeichnet worden, — der Ueberzeugung zufolge daß allem wahrhaften Wissen ein Seiendes entsprechen und alles Seiende wißbar sein müsse —, so fehlt doch ein Dialog, worin nachgewiesen wäre, wie Plato, sei es mit einem Schlage oder allmählig, zu seiner Ideenlehre gelangt sei und worin er ihre Nothwendigkeit und ihre Tragweite näher begründet und festgestellt hätte. Wir müssen daher das darüber zerstreut in verschiedenen Dialogen sich Findende und vom Aristoteles Berichtete nachträglich zusammenstellen, um jene Lücke möglichst auszufüllen, und werden damit zugleich zu näheren Bestimmungen des Begriffs der Dialektik gelangen.

B. Die platonische Ideenlehre und Dialektik.

1. Warum schloß Plato Erkenntniß vom Gebiete nicht nur der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch der Vorstellung aus[123])? Einerseits weil auch innerhalb des letzteren ein Kriterium für Unterscheidung des Falschen vom Wahren sich nicht finden könne, andrerseits weil Erkenntniß Sichselbergleichheit voraussetze, dem in beständiger Veränderung begriffenen sinnlich Warnehmbaren und Vorstellbaren dagegen entgegengesetzte Prädikate zukommen, selbst dem vielen, d. h. zur Erscheinung gelangenden Gerechten und Un-

123) Cratyl. 386, d. 439, c u. flgg. Anm.

gerechten, Schönen und Häßlichen[124]). Das sich immer Gleichbleibende kann daher nur im Denken aufgefaßt werden, dem Veränderlichen dagegen entspricht Wahrnehmung und Vorstellung[125]). Erst durch die Einsicht in die Nothwendigkeit kann Wissen im Unterschiede von der Vorstellung, selbst der wahren, entstehn[126]). So stellte er gleich den Eleaten, der sinnlichen Wahrnehmung und der davon abhängigen Vorstellung die Vernunfterkenntniß entgegen, und ebenso dem Werden das Sein; denn was in der Erkenntniß sich als wahr bewährt, dem muß auch ein reales Sein entsprechen, setzt er mit dem ganzen Alterthum voraus. Alles Werdende aber ist ein Vielfaches und Getheiltes; es kann zu dem was es ist, nur durch das der Gesammtheit Gemeinsame werden[127]) und der Zweck des Werdens nur im Sein oder der Wesenheit sich finden[128]). Die Vorstellung gehört dem Gebiete der Abbilder, dem Mittelgebiete zwischen Sein und Werden an; das Wissen um das Seiende dagegen dem Begriff[129]). So auf Sokrates zurückgehend unterscheidet er sich von ihm nur, indem er hervorhebt daß dem Begriffe nothwendig ein Seiendes entsprechen müsse[130]). Diese realen Begriffe bezeichnet er als die Ideen, ein Wort, welches schon

124) Phaedo 74, b. 78, d. 103, b. Rep. V, 479, a. VI, 507, b. VII, 524, a.

125) Soph. 249, c *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν*; Tim. 27, e. vgl. Phileb. 58, a.

126) Phileb. 59, a. Symp. 202, a. Rep. VI, 506, c. Meno 97, a. 98, a *ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν (αἱ ὀρθαὶ δόξαι), ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ.* Das Wissen entsteht durch Belehrung, die richtige Vorstellung durch Ueberredung, Tim. 51, e.

127) Parm. 132, a. Phaedo 74, a. vgl. Rep. X, 596, a. Phaedr. 238, a.

128) Phileb. 54, b *φημὶ δὴ . . . ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.*

129) Parm. Phaedo ll. ll. Rep. V, 474, e. Tim. 64, b. Arist. Metaph. I, 6. 987, b, 4.

130) vgl. Zeller S. 412. 417 f. Schon Aristoteles hebt die Zusammengehörigkeit der sokratischen mit der platonischen Lehre und jenen Unterschied hervor. Metaph. I, 6.

bei Anaxagoras und Diogenes von Apollonia, wahrscheinlich auch bei Demokrit, und später noch bei Aristoteles, Form und Gestalt bedeutet. Euklides hatte sich des Ausdrucks bereits in ähnlichem Sinne wie Plato bedient. Doch nennt letzterer sie auch Arten oder Gattungen; denn dieser verschiedenen Ausdrücke bedient er sich unterschiedslos, in gleichem Sinne [131]).

Die Beweise für die Nothwendigkeit, Ideen als die ausschließlichen Gegenstände des wahren Wissens und zugleich als das dem Werden zu Grunde liegende Seiende vorauszusetzen, scheint er in seinen mündlichen Vorträgen weiter entwickelt zu haben, da nicht wohl anzunehmen daß Aristoteles die Argumente, die er in der Metaphysik berücksichtigt und in den Büchern von den Ideen weiter ausgeführt und beurtheilt hatte [132]), aus den zerstreuten Angaben in den Dialogen zusammengestellt haben sollte, wenngleich sie im Wesentlichen mit diesen übereinkommen. So schließt er denn in folgender Weise: das wovon Wissenschaft statt findet, i st, hat ein reales Sein; wißbar aber ist nicht das unbegrenzte und bestimmungslose Einzelne, sondern nur das Bestimmte (fest Begrenzte) und dieses von dem Einzelnen Gesonderte sind die Ideen. Ist ja auch Gesundheitslehre nicht Wissenschaft dieser besonderen Gesundheit, sondern der Gesundheit überhaupt. Nicht anders verhält sichs mit der Geometrie. Das zu Grunde liegende an sich Seiende, wie das an sich Gleiche, an sich Ermeßbare, sind die Ideen. Auch erkennen wir denkend nicht das Vergängliche, sondern das was bleibt, wenngleich das (darunter zu subsumirende) Einzelne und Wahrnehmbare bereits vergangen ist; und dieses wahrhaft Seiende ist die Idee oder Art. Ebenso bezieht sich jede Wissenschaft auf ein und dasselbe Einige, setzt daher ein außerhalb des Wahrnehmbaren Ewiges als Musterbild des in ihrem Gebiete Werdenden voraus, d. h. wiederum die Idee. Muß ja auch Dingen, die durch Gleichheit

131) s. Zeller 421, 1.

132) s. m. Abhandl. *de perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono* p. 14 sqq. u. m. Geschichte II, 1. S. 227 f. vgl. Zellers platonische Studien 292 f.

der Prädikate einander ähnlich sind, Theilnahme an Einem gemeinsamen Urbilde zukommen [133]). Die Ideen sind daher das Beharrliche, Bleibende, im Gegensatze gegen das Veränderliche ([127]), und die der Mehrheit der Merkmale der Arten und Gattungsbegriffe zu Grunde liegenden Einheiten (*ἑνάδες, μονάδες*) [134]); sie sind also das wahrhaft Seiende und darum das wahrhaft Wißbare; wogegen das Mittelgebiet zwischen Sein und Nichtsein, d. h. die Sinnenwelt, der bloßen Vorstellung angehört. Fiele das Wissen mit der wahren Vorstellung zusammen, so würde nur sein was wir durch den Körper, die Sinne, wahrnehmen. Wahres Sein können wir nur dem Unveränderlichen, daher Unsinnlichen, beilegen und es ausschließlich im reinen Denken auffassen [135]). Es entspricht der farb- und gestaltlosen Wesenheit des Mythus im Phädrus. Die Sinnendinge werden in ihrer Vielheit und Veränderlichkeit zu dem was sie sind nur durch das ihnen Gemeinsame und dieses, die Idee, kann nicht durch Reflexion auf das Einzelne, die Abbilder, zu unsrer Erkenntniß gelangen: daher die Zurückführung derselben auf Wiedererinnerung des im intelligibelen Dasein Geschauten [136]). Die Ideen werden daher als die ewigen Wesenheiten, als das wahrhaft Seiende und sich Gleichbleibende, als das Ansich bezeichnet [137]) und die Wirklichkeit der Ideen läugnen, heißt die Mög-

133) Arist. Metaph. I, 9 u. dazu Alexand. u. Bonitz. vgl. besonders Phaedo 74. Parm. 132.

134) Phileb. 15, a — *ἕν*, Parm. 132, c.

135) Tim. 51, b. Wahres Wissen kann nur vom *εἰλικρινῶς ὄν* statt finden, Rep. V, 478, d, und dieses nur mit der *εἰλικρινὴς διάνοια* aufgefaßt werden, Phaedo 66, a.

136) Parm. 135, b. 132, a. Phaedo 74, a. — Ueber die Lehre von der Wiedererinnerung s. außer Phaedrus (ob. S. 289 f.) Phaedo 72, e u. A., besonders Meno p. 80, d sqq., wo zunächst zur Widerlegung des sophistischen Satzes, der Mensch vermöge ohnmöglich zu suchen weder was er wisse, noch was er nicht wisse, gezeigt wird, wie das Denken mathematische Sätze aus sich selber erzeuge.

137) *ἀΐδιοι οὐσίαι, τὸ ὄντως ὄν, κατὰ ταὐτὸ ὄν, ὡσαύτως ὂν* oder *ἔχον — τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό*. vgl. Anm. 135 u. 141. vgl. Zeller S. 420, 2 u. m. Handbuch S. 223.

lichkeit des Wissens aufheben, da ohne an sich seiende Begriffe weder ein wahres Wissen noch ein wahres Sein statt finden kann [138]. So ergab sich ihm denn die Ueberzeugung von einer höheren der Welt der wechselnden Erscheinungen zu Grunde liegenden, aber nicht in sie eingehenden Welt der Ideen.

2. Die Ideen sind demnach das Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen, das sich selber Gleiche, welches der Mannichfaltigkeit ähnlicher Dinge und Wesen als Grund ihrer Zusammengehörigkeit vorauszusetzen ist, die ewigen Bestimmtheiten wonach die Veränderungen der Dinge und unser Wissen darum bedingt werden, zunächst also das Allgemeine, oder die unveränderlichen Art- und Gattungsbegriffe, das dem vielen Gleichnamigen Gemeinsame [139]; jedoch nicht ausschließlich das Allgemeine der Art- und Gattungsbegriffe, sondern auch die die Bestimmtheit der Beziehungen lenkenden Begriffe und Gesetze. Ob oder in welcher Weise Plato auch Ideen des Einzelwesen angenommen, ist sehr zweifelhaft [140]. Sie sind ferner unkörperliche, unräumliche, unveränderliche, unsinnliche, für sich bestehende [141] Wesenheiten, weder hypostasirte Phantasiebilder, noch der Sinnenwelt analoge Substanzen, noch blos subjektiv gültige Begriffe [142]. Ob oder wie Gedanken der Gottheit, darüber später. Von ihnen darf nur ausgeschlossen werden was blos als Masse oder als Theil eines Ganzen aufgefaßt wird, d. h. so lange die betreffende Bestimmtheit noch nicht gefunden ist; sie zu finden bestrebt soll man jedoch Nichts für geringfügig halten [143].

---

138) Parm. 135, b.

139) das ἓν ἐπὶ πολλῶν, nach Aristotel. Metaph. I, 9. 990, b, 7. 991, 2. vgl. Plat. Rep. X, 596, a.

140) s. Zeller 422 f.

141) *χωρισταί*, Arist. Metaph. I, 9. 991, b, 3. vgl. XIII, 4. 1078, b, 30. 1079, a, 9. 22 u. a. St. — Plat. Symp. 211, a. Phaed. 78, d *μονοειδές, αὐτὸ καθ' αὑτό.* vgl. 100, b. Parm. 128, e sqq. Polit. VII, b *εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς κτλ.*

142) vgl. Zeller S. 425 ff.

143) Parm. 130, c. Nicht ganz richtig von Ebben, Platonic. idear. doctrina p. 14 erklärt.

3. Wie die platonische Ideenlehre aus den vorangegangenen Theorien sich herausgebildet habe, ergibt sich aus der im Theaetetus und Sophistes gegen diese gerichteten Polemik, und wird bestätigt durch die Angaben des Aristoteles [144]). Diesem zufolge, vertraut mit Kratylus und der herakliteischen Lehre, daß alles Sinnliche in stetem Flusse begriffen und kein Wissen davon möglich sei, blieb er dieser Ansicht auch in der Folge treu; zugleich aber wendete er sich, im Anschluß an Sokrates, den Begriffsbestimmungen zur Feststellung des Allgemeinen zu, und überzeugte sich, daß die allgemeinen Bestimmungen nicht die in beständiger Veränderung begriffenen sinnlichen Dinge zum Gegenstande haben könnten. So nahm er diesen zu Grunde liegende, aber von ihnen gesonderte Arten des Seienden an und nannte sie Ideen, — Angaben die nach Maßgabe jener beiden Dialogen dahin zu ergänzen sind, daß er in ihnen, den Ideen, das von den Eleaten und dem Euklides, nur in verschiedener Weise der Zahl nach bestimmte, wahrhaft Seiende fand; jedoch darin über beide hinausging, daß er die von ihnen befestigte Kluft zwischen den Ideen und der Sinnenwelt zu beseitigen sich vorsetzte. Wie weit die platonischen Ideen mit den pythagorischen Zahlen zusammentrafen, kann sich erst später ergeben. Aristoteles scheint schon die Zurückführung jener auf diese im Sinne zu haben, wenn er sagt, Plato scheine in den meisten Punkten den Pythagoreern sich angeschlossen zu haben.

4. Die Ideen sollen dem Sophistes zufolge nicht als bewegungslose, auf die Welt der Veränderungen nicht einwirkende Begriffe gefaßt werden; sie sollen nicht ohne Geist und Vernunft sein und werden als unsinnliche, nur aus ihren Wirkungen erkennbare Kräfte bezeichnet [145]). Worin also besteht ihre Kausalität? Zunächst nicht in der der bloßen der Wirksamkeit dienenden Mittel, sondern in der Selbstwirksamkeit der Zweck- oder Endursachen [146]).

---

144) Metaph. I, 6. vgl. XIII, 9. 1086, 35.

145) Soph. 247, e *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*. 248, e (109). Phaedo 99, c *τὴν δὲ τοῦ οἷον βέλτιστα αὐτὰ* (d. Gewordene) *τεθῆναι δύναμιν*. vgl. Rep. V, 477, b.

146) Phaedo 95, e.

Wie aber sollen sie wirken, wie den unveränderlichen Wesenheiten Bewegung, Leben und Denken, dem Sophistes zufolge, zukommen, ohne daß sie am Werden Theil nehmen? Freilich muß Plato den Begriff der Bewegung wohl im weiteren Sinne gefaßt und das Werden als eine untergeordnete Art derselben betrachtet haben [147]). Die Schwierigkeiten, die der näheren Bestimmung der Ursächlichkeit der Ideen entgegentreten, hat Plato selber im Eingange zu dem Dialog Parmenides sehr bestimmt hervorgehoben. Weder das Ganze der Idee noch ein Theil derselben kann den Dingen einwohnen; ersteres nicht, weil sie sonst sich vervielfältigen müßten. Will man aber als Grund ein den Einzeldingen mit den Ideen Gemeinsames voraussetzen, so kehrt jene Frage zurück; es bedarf eines der Idee und den Dingen Gemeinsamen, ins Unendliche hin. Auch als ein den Seelen eigenthümlicher Gedanke (νόημα), wodurch sie das Mannichfaltige einheitlich zusammenschauten, läßt sich die Idee nicht fassen, weil sonst in Folge ihrer Realität alles durch sie Aufgefaßte aus Gedanken bestehen müßte. Oder betrachtet man die Dinge als Abbilder der Ideen, so wird man wiederum einen Grund der Verähnlichung, mithin von neuem ein Drittes annehmen müssen, und zwar ins Unendliche hin. Wie sollten wir auch die Ideen erkennen, die an sich seiend, nicht in uns sein können? und wie vermöchte die Gottheit das was nicht Idee ist (uns und die Welt der Erscheinungen) zu erkennen [148])? Daß die Lösung dieser Schwierigkeiten, mag man die Ideen als wirkende Kräfte oder als Urbilder fassen, Plato'n nicht hinreichend gelungen war, zeigen die darauf bezüglichen Einreden des Aristoteles [149]). Doch sehen wir aus dem Dialog Parmenides, welchen Weg Plato zur Beseitigung solcher Schwierigkeiten einschlagen wollte.

5. Er empfiehlt dazu die dialektisch-hypothetische Methode, d. h. Entwickelung der Folgen, welche aus der Voraussetzung der Realität irgend eines Begriffs für ihn selber und sein Gegentheil

---

147) Deutschle in Jahns Jahrb. LXXI, 176. vgl. Zeller S. 440.
148) Parm. 131, a ff.
149) Metaph. I, 9 u. a. a. St.

sich ergeben[150]), und wählt zu solcher Uebung den einfachsten Begriff des Eins, dessen Sein und dann sein Nichtsein gesetzt wird, und zwar je für sich und in Beziehung auf ein Andres, um zu ermitteln, in welches Verhältniß in je einem der Fälle das Eins und das Andre oder Viele zu sich selber und zu einander trete. In ähnlicher Weise ermahnt Parmenides mit den Begriffen der Ruhe und Bewegung, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zu verfahren[150]). Wird das Eins als schlechthin identisch mit dem Sein gefaßt, so kann es weder als Ganzes noch als Theil, weder als in sich noch in einem Andren seiend, weder als ruhend noch bewegt gedacht werden; es ergibt sich als unbegrenzt und gestaltlos, als Nichteins, als nicht vorstellbar und nicht erkennbar u. s. w.[151]). Eine weitere Durchführung der im Sophistes gegen das einige, einfache Sein des Parmenides geltend gemachten Schlüsse. Werden dagegen das Sein und das Eins als verschiedene Bestandtheile des Begriffs hervorgehoben, so stellt sichs uns als ein ins Unendliche theilbares Ganze, als begrenzt und unbegrenzt, in sich seiend und in einem Andren, als ruhend und bewegt dar; der Begriff wird dann für die Räumlichkeit und Zeitlichkeit zugänglich. Zugleich jedoch soll angedeutet werden, daß schon im zeitlosen Augenblick des Uebergangs das Eins als nicht behaftet mit den gegensätzlichen Bestimmungen zu denken sei[152]). 2) fragt sich, wie das Andre beschaffen sein müsse, wenn das Eins sei, und zwar a) wenn vom Eins verschieden, seiner jedoch nicht gänzlich beraubt und b) wenn ihm entgegengesetzt. Es ergibt sich daß nur in seiner Bedingtheit durch das reale Eins oder die Idee, das Andre aus der ihm ursprünglich eigenthümlichen Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangen könne[153]). Setzen wir dagegen B) das Eins als nichtseiend, so müssen wir um es denkbar zu machen, ihm

150) Parm. 135, e.

151) ib. 137, c sqq.

152) ib. p. 142, b sqq. — Ueber das zuletzt Hervorgehobene s. p. 152, b.

153) ib. p. 157, b sqq.

doch wiederum Prädikate beilegen und zugleich um es als nichtseiend fest zu halten, ihm alle Prädikate entziehn[154]). Die Idee des Einen Seins ist daher nothwendig, aber als abstrakte alle Vielheit ausschließende Einheit gar nicht denkbar. Die Idee muß mithin eine die Vielheit einschließende, aber nicht gleich den sinnlichen Gegenständen in sie zerfallende Einheit sein, — ein Ergebniß, wodurch freilich die im ersten Theil des Dialogs gegen die Ideenlehre geltend gemachten Einwendungen keineswegs schon beseitigt werden.

Der Dialog Parmenides ist wohl zunächst als Ergänzung des Sophistes zu betrachten. Die eleatische Voraussetzung des schlechthinnigen Zusammenfallens des Eins mit dem Sein wird auch hier als undenkbar nachgewiesen, jedoch sofern keins der einander entgegengesetzten Prädikate ihm eignen könne und es mit dem unbegrenzten und gestaltlosen Nichtsein zusammenfalle; wogegen wenn Sein und Eins als relativ gesondert betrachtet werden, entgegengesetzte Prädikate ihm zukommen, gleichwie ja auch im Sophistes das Sein oder die Wesenheit an der Ruhe wie an der Bewegung Theil haben soll. Dagegen ergeben sich aus der Voraussetzung des Nichtseins des Eins schlechthinnige Widersprüche, zur Bezeichnung daß ohne das Eine Sein weder das Denken dieses Einen, noch das Sein des Vielen möglich sei, daß vielmehr das wahrhaft Seiende eine die Vielheit in sich befassende Einheit sein müsse. Wir finden im Parmenides daher weder direkte Entwickelung philosophischer Ergebnisse, noch blos formale Darstellung des dialektischen Verfahrens; er ist vielmehr bestimmt Ergebnisse auf indirektem Wege anzubahnen, indem durch die aus einer falschen Voraussetzung sich ergebenden falschen Folgerungen, jene selber aufgehoben wird[155]).

6. Schon hieraus ergibt sich daß Plato bestrebt sein mußte

---

154) p. 160, b sqq.

155) s. besonders Zellers Abhandlungen in d. platonischen Studien S. 159 ff. und in seiner Philosophie d. Griechen. 1ste Ausg. II, 346 ff. vgl. die zweite Ausgabe II, 415. 429. Die Abhandlungen enthalten zugleich eine Kritik der verschiedenen Auffassungsweisen des Parmenides, dieses schwierigsten

die Mannichfaltigkeit der Ideen als Theile eines einheitlich zusammengehaltenen Ganzen aufzufassen. Er stellt daher, wie auch Aristoteles hervorhebt, der Wissenschaft die Aufgabe zur Erreichung der Einsicht in das System der Ideen oder zur Annäherung daran von dem Besonderen zu den allgemeinsten Principien sich zu erheben und wiederum von diesen zu jenen herabzusteigen [156]. Doch sind die Anfänge, die von der Anwendung dieser zwiefachen Methode bei ihm sich finden, zu wenig zusammenhängend als daß wir auf ihre Erörterung hier weiter eingehn könnten. Als sein Zielpunkt gibt sichs auch dadurch zu erkennen daß er fast immer nur von den Ideen in der Mehrzahl redet [157]. Wie er, wahrscheinlich in seinen späteren Jahren, in der pythagorischen Zahlenlehre ein Regulativ für systematische Entwickelung der Ideenwelt zu finden versucht hat, werden wir demnächst noch zu erörtern haben.

7. Das Organ für die Entwickelung der Ideen war ihm, wie wir bereits früher gesehn haben, die Dialektik. Sie ist ihm die höchste Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus, die Bedingung all und jeder wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes [158]) und fällt ihm auf die Weise fast mit der Philosophie zusammen. Sie soll den Begriff frei von aller sinnlichen Form und Voraussetzung ergreifen und entwickeln [159]). Ihre Auf-

---

unter den platonischen Dialogen. Aristoteles wiederholt ohne Berücksichtigung desselben theilweise die in ihm hervorgehobenen Schwierigkeiten der Ideenlehre, eben weil er sie durch den zweiten Theil nicht für gelöst halten konnte. Mit meinem Freunde Ueberweg (a. a. O. S. 176 ff.) aus dem aristotelischen Stillschweigen auf Unächtheit des Dialogs zu schließen, halte ich für sehr mißlich, und noch mehr so die Annahme, er sei von einem Akademiker zur Widerlegung der aristotelischen Kritik der Ideenlehre verfaßt worden.

156) Phileb. 16, c. Rep. VI, 510, b. vgl. VII, 531. Phaedo 101, d. Phaedr. 265, d. — Arist. Eth. Nic. I, 2. vgl. Ueberweg a. a. O. S. 73 ff.

157) Ritter in d. Göttinger gel. Anzeigen. 1840, 188. vgl. Zeller S. 441 ff.

158) Phileb. 16, c. 59, b. vgl. Rep. VII, 531, e. 534, e. VII, 521, d.

159) Rep. VI, 511, b. Phileb. 58, a.

gabe wird schon im Phädrus als eine solche bezeichnet, die einerseits das Mannichfaltige auf einen Gattungsbegriff zurückzuführen und andrerseits diesen in seine Artbegriffe zu zerlegen habe (als συναγωγὴ und διαίρεσις)[160]. Ersteres wird auch wohl vorzugsweise als das Geschäft des Dialektikers hervorgehoben[161], und in ihm schließt Plato unmittelbar dem Sokrates sich an, hebt jedoch bestimmter hervor daß die Merkmale im Begriff zusammenzufassen seien, wodurch er sich von allen andren unterscheide und wodurch das Wesen, das Gemeinsame, bestimmt werde[162]. Dabei soll von dem Bekannten und Anerkannten ausgegangen und Vergleichung (Analogie) zu Hülfe genommen werden[163]. Die Eintheilung aber hat die natürliche Gliederung der Gattungsbegriffe nachzuweisen, daher nach wirklichen Artunterschieden, nicht nach bloßen Verschiedenheiten zu theilen und keine Mittelglieder zu überspringen[164]. Zunächst, jedoch nicht ausschließlich, wie Zeller annimmt[165], soll die Begriffsbestimmung ihre Sicherung und Ergänzung in dem vorher nach dem Dialog Parmenides veranschaulichten hypothetisch-dialektischen Verfahren finden; dieses vielmehr darüber hinaus durch vollständige Prüfung der Richtigkeit der Voraussetzungen zur Ermittelung der Realität der Begriffe führen. Ob es ihm damit gelungen, müssen wir demnächst fragen. — Von den Principien des Widerspruchs und zureichenden Grundes macht Plato durchgängig Anwendung, ohne in weitere Erörterung

---

160) Phaedr. 265, d. vgl. 261, e. 273, d. 277, b. Polit. 285, a. Phileb. 16, b. Soph. 253, b.

161) Rep. VII, 537, b. 531, e. 534, b. X, 596, a. vgl. Cratyl. 390, c. s. Zeller 390, 2 u. f.

162) Das τί ἐστι, im Unterschiede vom ὁποῖον, Meno 71, b, oder die οὐσία im Unterschiede von πάθος Eutyphr. 11, a. vgl. Theaet. 146, c. 208, d. Polit. 285, a.

163) Polit. 277, e und häufiger.

164) Phaedr. ob. S. 292. Möglichst sucht Plato dichotomisch, oder wenn zwei Eintheilungsgründe sich kreuzen (κατὰ πλάτος καὶ κατὰ μῆκος Soph. 206) eine Viertheilung zu gewinnen; s. über Plato's Methode der Eintheilung vorzüglich Zeller S. 395 ff.

165) S. 393 ff.

derselben oder der Formen des Urtheils und des Schlusses näher einzugehn.

8. Einerseits liegen die Ideen über dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung hinaus, andrerseits soll diese Stoff und Veranlassung gewähren uns zu jenen zu erheben. Daher der Versuch Vermittelungen oder Mittelstufen zwischen den Gebieten des sinnlich Wahrnehmbaren und des rein Denkbaren nachzuweisen. Die Sonderung von Erkenntniß und Vorstellung wird in einer Viertheilung weiter durchgeführt. In ersterem Gebiete werden Auffassung von Bildern und von Objekten (*εἰκασία* und *πίστις*), in letzterem Wissen um Verhältnisse, die zwar dem Denken angehören, jedoch der Veranschaulichung durch sinnliche Formen bedürfen, und das bis zu den letzten voraussetzungslosen Principien vordringende Wissen um die Objekte an sich (*διάνοια, νοῦς*) unterschieden. In den mündlichen Vorträgen scheint diese Viertheilung nähere Bestimmung erhalten zu haben; wahrscheinlich ihnen zufolge bezeichnet Aristoteles die vier Stufen als sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung, Wissenschaft und Geist[167]) (unmittelbares Ergreifen durch den Geist). Unter Auffassung von Bildern ist danach wohl die durch subjektive Affektion (Empfindung) bedingte Wahrnehmung, unter Glauben, die objektiv-gültige oder für gültig gehaltene Erfahrung, unter vermittelndem Denken zunächst, wenn nicht ausschließlich, Mathematik als Vorstufe zum unmittelbaren Ergreifen der Ideen, unter Geist dieses selber zu verstehn. Ob oder wie weit er in der Mathematik schon ein zur Sicherung der Erfahrung

---

166) Rep. VI, 500, d. VII, 533, e. vgl. Sympos. 210, c. 211, c. Tim. 37, b; in letzterer St. werden als Auffassungsweisen des Sinnlichen und Veränderlichen *δόξα* und *πίστις* (vgl. p. 20, d), des Unveränderlichen und Intelligibelen *νοῦς* und *ἐπιστήμη* (oder *ἀλήθεια*, p. 29, c) angeführt. vgl. Zeller 407, 1.

167) Arist. de Anima I, 2. 404, b, 22 *νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα* und *αἴσθησις*. vgl. Tim. (vorige Anm.). Daß in jener platon. St. die *εἰκασία* der *αἴσθησις* gleich zu setzen sei, darauf deuten auch d. W. Rep. 510, e *ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες κτλ.*

nothwendiges Regulativ erkannte, ist nicht deutlich. Zunächst betrachtet er sie als die der Versinnlichung noch bedürftige und von Voraussetzungen ausgehende nothwendige Vorstufe zum unmittelbaren Ergreifen der Ideen, und eben darum soll sie reine Betrachtung der Zahlen, Größen u. s. w. sein.

9. Die Zusammengehörigkeit von Denken und Reden, Dialektik und Grammatik hoben schon der Phädrus und Sophistes hervor [168]; Plato mußte daher auch auf die bereits im sokratischen Zeitalter angebahnten Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der Sprache eingehn [169]. Nach einer der damals üblichen Annahmen, die von Kratylus im gleichnamigen Dialog vertreten wird, soll die Sprache Produkt der an die Natur der Dinge gebundenen menschlichen Auffassung (φύσει), nach einer andren entweder ganz dem Belieben der Individuen überlassen sein, oder auf Uebereinkunft zurückgeführt werden (θέσει) [170]. Die zweite Annahme wird als undenkbar verworfen [171]), die erstere in folgender Weise näher bestimmt und begründet. Die Sprache ist eine Nachbildung nicht der äußeren Erscheinung, sondern der inneren Wesenheit der Dinge. Die Unterscheidung von Wahr und Falsch, Gut und Böse beruht in der Sprache wie im Denken, auf der von unsrer Vorstellung (φάντασμα) unabhängigen Wesenheit der Dinge an sich und ihren Beziehungen zu einander. Es bedarf daher einerseits der richtigen Bestimmung der Bedeutung der Worte, andrerseits ihres richtigen Gebrauchs, und dazu des Nomotheten und des Dialektikers. Sind nun die Worte ursprüngliche Bezeichnungen eines Gemeinsamen, der Gattungen, so muß die Benennung der Natur der Abstammung entsprechen und Richtigkeit der Sprache setzt Richtigkeit ihrer Bestandtheile voraus. Jedoch ist auch der

168) s. ob. S. 293. 305.

169) s. Classen, de grammaticae graecae primordiis, Steinhart in Plato's Werken II, 535 ff. u. Zeller S. 400 ff.

170) Cratyl. 383, a. 428, e. 425, d u. s. w. vgl. zum Folgenden Deutschle, die platonische Sprachphilosophie.

171) Cratyl. 385, e sqq.

in der Sprache, besonders in den Eigennamen, sein Spiel treibende Zufall nicht außer Acht zu lassen[172]) und es gründet sich die Sprachbildung mehr auf Vorstellung als auf wahre Erkenntniß, wie durch Verspottung abenteuerlicher Etymologien angedeutet wird, welche Herakliteer und theilweise auch Eleaten zur Stützung ihrer Theorien ersonnen hatten. Je nach der Beschaffenheit der Vorstellungen des Wortbildners wird das Wort ein mehr oder weniger treues Abbild der Wesenheit der Dinge und ihrer Verhältnisse (428, e — 29, c). Auch im Gebrauch ist Verwechselung möglich (429, c — 431, e). Der Naturbestimmtheit kommt daher Uebereinkunft (ξυνθήκη) oder Sprachgebrauch (ἔθος) hinzu (434, c). Der Nomothet vom göttlichen Triebe geleitet, ist gewissermaßen Urheber eines ungeschriebenen Gesetzes. Eine gewisse Kenntniß der Gegenstände muß der Sprache zu Grunde liegen, die jedoch wegen ihrer Unvollkommenheit nicht auf die Gottheit zurückzuführen ist. Und Kenntniß der Worte schließt Kenntniß der Dinge noch nicht ein; vielmehr ist die Wesenheit der Dinge nur aus ihr selber erkennbar, d. h. aus dem Allgemeinen, der Idee (438, c). Der Dialektiker hat daher über das Richtige oder Falsche in der Bedeutung der Worte und in ihrem Gebrauch zu entscheiden (389, a sq.)

10. Den Trieb zur Philosophie führt schon der Phädrus auf den Zeugungstrieb der Liebe zurück, der durch die Erinnerung an die glänzendsten der Ideen, die der Schönheit, angeregt, bei'm Anblick diesseitiger Abbilder in eine über den Bereich unsrer selbstbestimmenden Thätigkeit hinausreichende Entzückung und Begeisterung gerathe, die zur Bezeichnung ihres höheren Ursprungs Wahnsinn genannt wird. Sie treibt uns über die Nachbilder hinaus zur Belebung der Urbilder in uns selber und in Andren[173]). Dem Begriff der Liebe, als des Triebes zur Entwickelung unsres ganzen geistigen Lebens, widmet Plato noch zwei ausschließlich ihm bestimmte Dialoge; in dem ersteren, dem Lysis, durch dialektische Erörterung unzureichender Bestimmungen, die zurückgewiesen wer-

---

172) ib. 422, e ff. 430. — 434, b.

173) Phaedr. 244, a. 249, d ff. vgl. ob. S. 291 f.

den, und durch die Andeutung daß der wahre Gegenstand der Liebe Das sei was um seiner selbst willen begehrt werde, und daß die welche in der Liebe zu ihm gegenseitig sich lieben, von Natur einander angehören [174]). Im Symposion dagegen wird das Wesen des Eros nach verschiedenen Gesichtspunkten in ihnen entsprechenden Reden erörtert. Phädrus [175]) will zwar in seinem rhetorisch gehaltenen Vortrage die Natur und Wirkungsweise des Eros schildern, lenkt jedoch sogleich in die Bahn einer Lobrede ein, unterscheidet nicht die kosmische in der Natur der Dinge wirkende Liebe von dem der menschlichen Seele eigenthümlichen Triebe, und führt auch die Behauptung daß die Tugend Erzeugniß der Liebe sei, nicht auf den wahren Grund, das Ergreifen des an sich Wahren und Schönen zurück. Pausanias [176]) hebt die Gegensätze der wahren und falschen, geistigen und sinnlichen, Geschlechts- und Knabenliebe hervor und zugleich gegen Phädrus, daß die Liebe nicht an sich schon gut, sondern ein Mittleres zwischen Gut und Böse sei, ohne jedoch die sittlichen Begriffe über die Relativität hinaus zu heben. Eryximachus [177]) preist den kosmischen Eros als Vermittelung der physischen und psychischen Natur, und veranschaulicht daß die Liebe auf Ergänzung durch den Gegensatz gerichtet sei, ohne die zeugende, neu bildende Kraft der Liebe ins Auge zu fassen. Aristophanes [178]). ergänzt die Rede des Eryximachus, indem er die schon in dieser angedeutete Bedürftigkeit gegenseitiger Ergänzung in der Form des Mythus, durch Hervorhebung der Geschlechtsdifferenz und der Zer-

---

174) s. besonders Lys. 216, e. 219, c. vgl. m. Hand. d. Gesch. d. gr.-röm. Phil. II, 1. 511 ff.

175) Symp. 178 sqq. 180, c *οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν . . κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.*

176) p. 180, d.

177) p. 186, a. 187, c *τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις (τοῖς διαφερομένοις), ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησι κτλ.*

178) p. 189. 191, c *ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.*

splitterung der Gaben und Kräfte, auf die Liebe im engeren Sinne des Wortes anwendet. Agathon[179]) dringt darauf das Wesen des Eros zu bestimmen, bevor man auf seine Wirkungen eingehe und faßt ihn nicht als kosmischen Naturgott, sondern als eine der geistigen Potenzen des Olymp, als Vollender des Kosmos und Träger der sittlichen Freiheit. Sokrates[180]) endlich hebt den diesen verschiedenen Reden gemeinsamen Mangel begrifflicher Verständigung hervor und faßt dann mit Berufung auf die von der weisen Mantinäerin Diotima empfangene Belehrung, die Liebe als das Begehren zu erlangen und zu bewahren Das dessen wir bedürftig, das Schöne und Gute, daher als ein Mittleres zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen, d. h. als ein Dämonisches, bestimmt den Menschen mit den Göttern zu verbinden, oder wie sinnbildlich der hinzugefügte Mythus es veranschaulicht, als den Sohn des Poros, eines Sohns der Metis, den er trunkenen Muthes mit der Penia erzeugt habe. Das Bewußtsein der Bedürftigkeit oder Armuth soll demnach den Trieb zum Erwerb erwecken und dieser nur in der Metis, in der Erlangung der Güter des Geistes seine Befriedigung finden. Liebe fällt daher mit dem Verlangen zum Guten und damit zugleich zur Glückseligkeit zusammen; sie will das Gute und will es immer besitzen. Zunächst ist Liebe eine Zeu-

---

179) p. 194. 195, c *ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ· ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἵδρυται κτλ.* 197, b *πρὸ τοῦ δὲ . . . πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾷν τῶν καλῶν, πάντ' ἀγαθὰ γέγονε καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.*

180) p. 198. 201, a *τὸ οὗ ἐνδεές ἐστι καὶ μὴ ἔχει τούτου ἐρᾷν (ἀνάγκη) . . ἐνδεὴς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος.* 203, e *σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.* 206, a *καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι (τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν οἱ ἄνθρωποι.)* b. *ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.* 207, a *ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων κτλ.* vgl. Rep. III, 402 sqq.

gung im Schönen, dem Leibe und der Seele nach, und die Schönheit eine geburtshelfende Gottheit für die Erzeugung; das Streben nach dem Guten aber zugleich Streben nach dem Ewigen, nach der Unsterblichkeit. Von der Schönheit der einzelnen Leiber und Seelen angezogen, wird sie inne daß die Schönheit der Seelen weit herrlicher als die der Körper, und in der Verschiedenheit ihrer Träger ein und dieselbe sei, erzeugt im Streben nach Weisheit viele herrliche Gedanken und Reden, bis sie stufenweis höher hinaufsteigend von schönen Gestalten zu schönen Sitten und Handlungsweisen, von diesen zu den schönen Erkenntnissen, das ewige, überall ein und dasselbe, an sich Schöne erblickt, und der Liebende dadurch in Stand gesetzt wird statt der Abbilder der Tugend, wahre Tugend zu erzeugen und zu erziehen, und von den Göttern geliebt, unsterblich zu werden. So werden die verschiedenen Betrachtungsweisen der Liebe auf ihren wahren Mittelpunkt zurückgeführt.

11. Werfen wir einen Rückblick auf Plato's Ideenlehre, so weit sie bis jetzt entwickelt worden. Idee ist ihm zunächst der sich selber gleichbleibende Begriff, im Unterschiede von der im Wechsel verkehrenden Wahrnehmung und Vorstellung, das Allgemeine im Unterschiede von dem blos Gemeinsamen, und er die nothwendige Bedingung zur Unterscheidung der richtigen und falschen Vorstellung. So nahm er denn Ideen für all und jede unwandelbaren Bestimmtheiten an, die dem Wechsel zu Grunde lägen. Ihnen nämlich ein entsprechendes unwandelbares Sein vorauszusetzen, konnte er nicht Anstand nehmen (hatte ja auch Sokrates schon einen realen Inhalt seiner Begriffe anerkannt, ob. S. 224, 36), zumahl er sich überzeugt hielt, daß dem Wechsel der Dinge, gleichwie den Wahrnehmungen und Vorstellungen derselben, ein schlechthin Beharrliches zu Grunde liegen müsse. So wie er daher die Idee auch als das wahrhaft Seiende faßte (τὸ ὄντως ὄν), so setzte er auch eine Idee des Seins selber voraus und hielt sie für die allgemeinste. Der Unterschied zwischen dem Was und dem Sein, als reiner Position des Was, den erst Kant zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben hat, konnte ihm noch nicht klar sein. Er ging in dieser Beziehung zunächst auf Parmenides zurück. Nur die nu=

merische Einheit des Seins konnte er nicht zugeben, da es als solches schlechthin bestimmungslos, ohne allen Inhalt, mit dem Nichtsein zusammenfalle; und darin traf er mit Euklides zusammen: nur wollte er, im Unterschiede von diesem, die Ideenwelt als Grund der Welt der Erscheinungen nachweisen, nicht beide Welten als einander durchaus fremd, völlig außer einander halten; hatte ja auch der Wechsel in der Welt der Erscheinungen zur Annahme ihnen zu Grunde liegender Ideen geführt. Und hier beginnen die Schwierigkeiten seiner Lehre, denen zu begegnen er vorzüglich im Sophistes und Parmenides bemüht ist. In der Dialektik glaubt er das dazu erforderliche Mittel gefunden zu haben. Er setzt unbedenklich Ideen der Ruhe und Bewegung voraus; muß ja auch diesen Begriffen ein Allgemeines oder Allgemeingültiges entsprechen. Soll aber ihnen wie all und jeder Idee Sein (Realität) zukommen, so ist damit die Theilnahme des Seins an der Bewegung wie an der Ruhe schon ausgesprochen. Doch eignet jedem dieser Begriffe ein Ansichsein, Sichselbergleichheit, und damit Verschiedenheit von den übrigen; mithin kommen jenen drei Begriffen oder Ideen noch die der Sichselbergleichheit und Verschiedenheit hinzu; und so gelangt Pl. denn zu der Behauptung das gesuchte Nichtsein bestehe im Anderssein. Den Einwurf, hier den Ideen eingefügt zu haben was er doch als das Wechselnde, in der Bewegung Begriffene von ihnen ausdrücklich ausgeschlossen hatte, würde er etwa durch die Unterscheidung einer wechselnden und einer reinen Bewegung zu begegnen versucht haben [181]). Doch wollte man auch Ideen der Ruhe und Bewegung, wie des Eins, der Einerleiheit und Verschiedenheit zugeben, so hätte Plato im Sophistes immer nur Beziehungen derselben unter einander, nicht, wie er beabsichtigte, zu der Welt des Wechsels und der Veränderungen, nachgewiesen. Er legt jenen Ideen Kräfte (δυνάμεις), ja Seele und Vernunft bei (ob. Anm. 109), ohne zu erklären, wie solche den sich stets selber gleichen Wesenheiten eignen könnten, auch wenn der Begriff der Einfachheit bei ihm nicht als der der unbedingten Untheilbarkeit zu fassen sein

---

181) wie Deutschle annimmt, s. ob. Anm. 147.

möchte[182]). Wir dürfen es daher dem Aristoteles nicht verargen, oder für Mißverständniß der platonischen Lehre halten, wenn er in seiner Kritik der Ursächlichkeit der Ideen, solche außer dem Grundbegriff derselben gelegene Hülfsbestimmungen, wie die von Kräften, außer Acht läßt und lediglich auf die mit demselben vereinbarere und am häufigsten von Plato ihnen zugeeignete Urbildlichkeit derselben sein Augenmerk richtet. Auf die Annahme einer Immanenz der Ideen in der Welt der Erscheinungen, als darin wirkender Kräfte, hat ja auch der Parmenides deutlich und bestimmt genug verzichtet (ob. S. 315). Wie aber hat Plato in diesem Dialog dem Begriff der Urbildlichkeit und der dadurch bedingten Ursächlichkeit der Ideen den Weg zu bahnen versucht? Allerdings zeigt er, wie der Begriff der Einheit, als Grundtypus der Ideen, in seiner Abstraktheit undenkbar sei, und ebenso daß das Andre, die Welt der Veränderungen, in gänzlicher Ablösung von den Ideen, in eine wesenlose chaotische Masse sich auflöse. Wie aber die Ideen auf jenes Andre einwirken, ihm Wesenheit ertheilen sollen, ergibt sich nicht aus den unermüdlich durchgeführten Schlußfolgerungen des Dialogs und würde sich aus ihnen nicht ergeben haben, auch wenn sie in Bezug auf andre Begriffe oder Ideen, wie die der Ruhe und Bewegung, durchgeführt wären. Die einzige Ursächlichkeit, die Plato den Ideen, ihrem ursprünglichen Begriffe zufolge, zuschreiben konnte war die der Zweckbegriffe, wie er es auch im Phädon (Anm. 146) andeutet; das Wie ihrer Wirksamkeit denkbar zu machen, bedurfte es der Annahme eines durch sie nicht gesetzten und ihnen nicht inhaftenden Stoffes, so wie einer wahrhaft wirkenden, die Ideen im Stoffe verwirklichenden Ursache. Sehen wir wie Plato zu den hier erforderlichen Ergänzungen seiner Ideenlehre gelangt.

Daß Plato von seiner ursprünglichen Begriffsbestimmung der Ideen abwich, indem er in ihnen, als solchen, eine wirkende Ur-

---

182) So faßt Herbert die Ideen, zufolge solcher Ausdrücke wie ἀξύνθετον, μονοειδές (Phaedo 78 sq). Doch läßt sich ihre unbedingte Einfachheit bei Ideen, wie die des Menschen an sich u. dgl. nicht festhalten; vgl. Ueberweg a. a. O. S. 271.

sächlichkeit nachzuweisen versuchte, haben zuerst Herbart und haben nach ihm Strümpell und Bonitz gezeigt[183]). Nur möchte ich nicht annehmen, daß dieser Versuch eine Umbildung der Ideenlehre sei, zu der Plato erst später gekommen zu sein scheine. Schwerlich dürfte sich in seinen Schriften irgend eine Stelle nachweisen lassen, derzufolge er, etwa in der Weise der Megariker, Einwirkung der Ideen auf die Welt der Erscheinungen nicht vorausgesetzt hätte. Auch seine Beweisführung, wie wir sie aus Aristoteles' Buch über die Ideen kennen, setzt dieselbe voraus.

C. Dialektische Ableitung der Principien der Ethik und Dialektik.

1. Die Dialektik beabsichtigt nicht nur im Allgemeinen eine Wissenschaftslehre zu begründen, sondern in ihr auch die obersten Principien für Ethik und Physik nachzuweisen. In ersterer Beziehung durfte Plato nur den Begriff des Unbedingten entwickeln, wie die Wissenschaftslehre ihn voraussetzt, in der zweiten Rücksicht ein Substrat für die Welt der Erscheinungen und damit eine Vermittelung zwischen ihr und der Ideenwelt nachzuweisen versuchen. Wundern wir uns nicht daß ersteres ihm ohngleich besser als letzteres gelungen ist.

Zu vollständiger Erkenntniß der Ideen zu gelangen, betrachten wir je eine derselben wiederum als bedingt durch die Gesammtheit der andren und verfolgen diese bis zu dem schlechthin Voraussetzungslosen, dem unbedingten Grund alles Bedingten. Das alle Voraussetzung ausschließende ist die Idee des Guten, sofern das Gute unbedingten Werth hat und allem Andren erst seinen Werth verleiht. Durch sie erhält auch der Begriff der Vernunftthätigkeit (φρόνησις) seine wahre Bedeutung und sie ist das End-

---

183) Herbart, de platonici systematis fundamento 1805, abgedruckt in s. sämmtlichen W. XII, 61 ff. Strümpell, Gesch. d. Philosophie der Griechen S. 124 ff. Bonitz, platonische Studien a. a. O. XXXIII, S. 325 ff.

ziel aller unsrer Bestrebungen[184]), sie aber auch der letzte Grund zugleich der Erkenntniß und der Wahrheit oder des Seins, der Vernunft und des Vernommenen, daher selber über diese Unterschiede erhaben; denn wie die Sonne höher als Licht und Auge steht, so auch sie höher als das Sein und das Wissen[185]). Wenngleich im Philebus, worauf diese Erörterungen in den Büchern vom Staate zurückweisen, die Idee des Guten zunächst nur als Ziel der menschlichen Thätigkeit gefaßt wird[186]), so soll doch auch ihm zufolge die göttliche Vernunft nichts andres sein als das Gute[187]); eine Sonderung der Idee des Guten von der Gottheit läßt sich in den platonischen Dialogen nicht nachweisen und auch nicht im Einklang mit seinen übrigen Lehren voraussetzen. Ist er ja überzeugt daß alle Entwickelung auf Verwirklichung des Guten gerichtet sei. In seinen Vorträgen über das Gute hatte er im Rückgang auf die pythagorische Zahlenlehre, die Idee des Guten als das unbedingte Eins bezeichnet[188]). Wie er aber ihre Kausalität und ihr

---

184) Plat. Rep. VII, 517, c ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (ἐμοὶ φαίνεται), ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία κτλ. VI, 505, a ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. An ihr wird auch d. φρόνησις ib. b gemessen.

185) Plat. Rep, VI, 508, d τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ κτλ. p. 509, b καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. vgl. VII, 517, c. (184).

186) Plat. Phileb. 11. 14, b u. s. w. 64, a ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν. vgl. Rep. VI, 505, b. 506, b u. Zeller 449, 1.

187) Phileb. 22, c. vgl. über die verschiedenen Auslegungen dieser St. Zeller 550, 5. Auch im Timäus (34, a) muß der ἀεὶ ὢν θεὸς mit der Idee des Guten zusammenzufallen. vgl. wiederum Zeller 451, 1.

188) Aristox. harm. El. II, 30 Meib. vgl. Arist. Metaph. XIV, 4.

Verhältniß zu den übrigen Ideen und zu der Welt der Veränderungen faßte, darüber werden wir uns erst verständigen können, nachdem wir zu ermitteln versucht, wie er das Substrat der Welt der Erscheinungen faßt.

2. Zwar sollte die nothwendige Zusammengehörigkeit der wandelbaren Erscheinungen mit den ewigen Ideen durch die Ohnmöglichkeit dialektisch nachgewiesen werden diese ohne jene und umgekehrt im Denken festzuhalten, zugleich jedoch ward das Sinnlichwahrnehmbare als Theilbares, Vieles, entgegengesetzten Bestimmungen zugängliches, in stetem Wechsel begriffenes, den unwandelbaren Ideen entgegengesetzt. Was aber ist das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende, das in seiner Sonderung von den Ideen Nichtseiende?

Plato unterscheidet im Philebus drei Arten des Seienden, die Grenze, das Unbegrenzte und das aus beiden Gemischte, d. h. die Welt der Erscheinungen [189]). Das Unendliche (*ἄπειρον*) wird als das zwischen Gegensätzen auf- und abwogende, alle Grad- und Größenverhältnisse zulassende, als unaufhörliches Werden und Vergehn bezeichnet (p. 24, c); die Grenze oder das Grenzartige (das *πέρας*, od. *περατοειδές*) soll Einheit und Vielheit zugleich habend, das unbewegt Seiende, die reinen Formen und Zahlen bezeichnen [190]). Diesen beiden Principien wird die Ursache hinzugefügt und als das Eins bezeichnet, im Unterschiede von dem Begrenzenden [191]), gleich-

1091, b, 13. XIII, 10. 1075, 34. I, 6 extr. und Ps. Alex. zu d. ersten St.

189) Phileb. 16, c. 23, c. 25, c. 26, e. 27, b. 30, a.

190) ib. 25, a *τούτων δὲ τἀναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν ταῦτο.* e *τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει προς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.* vgl. p. 26, b.

191) p. 26, e *τέταρτον γένος . . εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι*

wie ja auch in den Büchern vom Staate der Idee des Guten die Ursächlichkeit rücksichtlich des Seins wie des Erkennens beigelegt wird. Das Unbegrenzte oder Bestimmungslose wird im Timäus die Masse genannt, aus der Alles geformt werde (*ἐκμαγεῖον*), eine unsichtbare, gestaltlose Wesenheit, die allen in stetem Flusse begriffenen Bestimmtheiten (des Stoffes) als Bleibendes zu Grunde liege, die Amme des Werdens[192]), das Andre, in dem alles Werdende sein müsse, der Raum; auch wird ungeordnete Bewegung ihm beigelegt. Wie wenig Plato im Stande dieses räthselhafte Wesen oder Unwesen (des Ausdrucks *ὕλη* bedient er sich noch nicht)[193]) begrifflich zu fassen, war er sich wohl bewußt; er nennt es das lediglich durch Vorstellung und vernunftlose Empfindung aufzufassende, auf unbegreifliche Weise des Vernünftigen theilhafte; kaum glaublich habe es auf unerklärliche Weise nur durch unächten Schluß am Seienden Theil, d. h. durch Analogieschluß von der Beschaffenheit der Erscheinungen auf den Grund derselben[194]). Er kann ihm nicht das den Ideen vorbehaltene Sein zugestehn und es doch auch nicht für das schlechthin undenkbare absolute Nichtseiende halten, daher weder annehmen daß es als ein der Welt der Ordnung vorangegangenes und ihm zu Grunde gelegenes Dasein

---

πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι . . . τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν.

192) Tim. 49, a *ὑποληπτέον . . πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην.* p. 50, b *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται.* d. *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.* p. 51, a *ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ κτλ.*

193) vgl. Zeller S. 459, 3.

194) ib. p. 52, b *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν* (vgl. p. 49, e), *αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν κτλ.* vgl. p. 30, a. Polit. 273, b *τούτων δὲ αὐτῷ (τῷ κόσμῳ) τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.*

zu fassen, noch daß es ein aus der Verwechselung oder Vermischung der Ideen hervorgehender Schein sei; denn legt er ihm auch Unkörperlichkeit bei, so führt er doch die Beziehungen zur Sinnenwelt auf die Beschaffenheit des Körpers zurück. In seinen mündlichen Vorträgen hatte er es als das Unbegrenzte oder Große und Kleine, das einer ins Unbestimmte gehenden Vermehrung und Verminderung fähige bezeichnet [195]), Unbegrenztes jedoch nicht als Prädikat, sondern als Subjekt [196]), und war so der Vorstellung des Nichtseienden so nahe als möglich gekommen. Nur ein absolutes Nichtsein konnte er darunter nicht verstehn. Zeller bezeichnet es (S. 469) als die bloße Form der Materialität. Ist es nicht vielmehr das weder je für sich Gewesene noch für sich Seinkönnende, sondern das nothwendig für die Welt der Veränderungen Vorauszusetzende? — ein Begriff, den dann Aristoteles als Vermögen (*δύναμις*) zu größerer Deutlichkeit erhob. Auch Plato bezeichnet es als ein Nothwendiges (s. unten). Doch scheint er in seinen mündlichen Vorträgen einen Versuch gemacht zu haben das Stoffartige, Erscheinende, Zeitliche auf einen ihm mit den Ideen gemeinsamen Grund zurückzuführen, den der Mannichfaltigkeit und Theilbarkeit sowohl der Ideen wie des Stoffartigen; aus ihm, und in dieser Beziehung als unbedingte Zweiheit bezeichneten, sollten die Idealzahlen durch unmittelbare Wirksamkeit des Eins oder der Gottheit, das Sinnlichwahrnehmbare vermittelst der Kausalität der Ideen abgeleitet werden. Freilich konnte Plato die Absicht nicht haben den Unterschied des räumlich Unbegrenzten von der auch den Ideen eigenthümlichen Vielheit aufzuheben; er sucht ihn vielmehr durch die verschiedene Ableitungsweise aufrecht zu halten [197]).

---

195) Arist. Phys. III, 4. 203, 15. c. 6. 206, b, 27. IV, 2. 209, b, 33, I, 9. 192, 11, Metaph. I, 6. 987, b, 20. I, 7. 988, 25. III, 3. 998, b, 10. — Zu vergleichen das *μᾶλλον καὶ ἧττον* im Philebus (189).

196) Ar. Phys. III, 4. 203, 5.

197) Ar. Metaph. I, 6. 987, b, 18. 988, 7. XI, 2. 1060, b, 6. XIV. 1. 1087, b, 9. Phys. III, 4. 203, 8 *Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν*

Diese ganze Vorstellungsweise für unplatonisch zu halten und auf Mißverständniß [198]) nicht blos des Aristoteles, sondern auch der übrigen Platoniker, die auf derselben unläugbar fortbauten [199]), zurückzuführen, kann ich mich nicht entschließen. Allerdings konnte Plato auf die Weise weder den Zweck erreichen, den stoffartigen Grund der Welt der Erscheinungen denkbar zu machen, noch auch eine Vermittelung zwischen dieser und den ewigen unveränderlichen Ideen nachzuweisen; der Versuch zu beiden jedoch lag nahe und findet sich eigentlich schon in den Dialogen, namentlich im Sophistes und Parmenides durch die Nachweisung angebahnt, daß die Ideen eben so wenig denkbar seien ohne Theilnahme an der Seele und Bewegung, wie die Welt der Erscheinungen ohne Theilnahme an den Ideen. In jenem Versuch führte Plato die Ideen auf intelligibele Zahlen (*ἀριθμοὺς εἰδητικούς*) zurück [200]), wahrscheinlich um auf diese Weise ihr Verhältniß der Abhängigkeit vom göttlichen Eins und ihre Abfolge und Zusammengehörigkeit anschaulich nachweisen zu können, vielleicht auch wohl um durch Vermittelung der Mathematik die Einwirkung des schlechthin Beharrlichen auf das in beständigem Fluß begriffene Sinnliche, verhältnißmäßig dem Verständniß näher zu führen, oder, wie Zeller es faßt, um die Lücke seiner begrifflichen Entwickelung durch symbolische Darstellung aus-

---

εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι ... Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

198) Wie Zeller in den platon. Studien S. 216 ff. und Philosophie der Griechen II, 1. 474 ff.

199) Die Nachfolger Plato's bauen fort auf der schon vorhandenen Annahme, indem sie nur geeignetere Ausdrücke für das den Ideen mit der Welt der Erscheinungen gemeinsame Princip zu finden sich bemühen, s. Ar. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 4. Auch Eudemus (Eth. I, 8) u. Theophrast (Metaph. 311. 322) berücksichtigen die Lehre als eine platonische.

200) Ar. Metaph. I, 6. 987, b, 20. c. 8 extr. c. 9. 991, b, 9. XIII, 6—9. XIV, 3. 4. Theophr. Metaph. 313. Die Idealzahlen werden auch *ἀριθμοὶ τῶν εἰδῶν, ἀριθμοὶ νοητοὶ* u. *πρῶτοι ἀρ.* genannt. Ueber das *πρότερον* und *ὕστερον* in ihnen s. Zeller 431 ff., 1.

zufüllen. Als konkrete je einmal wirkliche Wesenheiten sollten die idealen Zahlen von den mathematischen, aus gleichartigen Einheiten bestehenden und daher zusammenzuzählenden (*συμβλητοί*) Zahlen sich unterscheiden. Jene sollten aus ungleichen, konkret wirklichen, diese aus gleichen, weil nur abstrakten, Einheiten bestehn. Den Pythagoreern sich anschließend scheint auch Plato von seinen Idealzahlen eine schematische Anwendung gemacht zu haben. So führte er auf die 2, 3 und 4 einerseits Linie, Fläche, Körper, andrerseits Wissenschaft, Vorstellung und sinnliche Wahrnehmung zurück, zur Bezeichnung der Zusammengehörigkeit dieser Bestimmungen des Realen und Idealen [201]).

3. Ergänzung seiner Lehre vom Verhältniß der Ideen zur Welt der Erscheinungen und Ausgleichung der darin ungelöst gebliebenen Schwierigkeiten suchte und fand Plato in der Ueberzeugung von dem Allwalten der Gottheit. Letzter Grund wie der Ideen, so all und jeder Verwirklichung derselben in der Welt der Erscheinungen, war ihm die Gottheit, die er so fern sie Grund des Seins und Erkennens, als Idee des Guten, in Bezug auf seine Idealzahlenlehre als unbedingtes Eins bezeichnete. Auf sie wird die Vernunftthätigkeit zurückgeführt, sie als Endpunkt aller Erkenntniß, als keiner weiteren Begründung fähig und bedürftig, als Endziel aller unsrer Bestrebungen bezeichnet und vorausgesetzt daß alle Naturentwickelung auf Verwirklichung des Guten gerichtet sei [202]). Die ewigen Ideen konnte er nicht als von der Gottheit geschaffen setzen, eben so wenig jedoch sich begnügen diese als letzte Bedingung der begrifflichen Auffassung der Ideen und des Seins, oder letztere als in ihrem Umfange begriffen betrachten. Er scheint die Wirksamkeit der Gottheit vielmehr darin gesetzt zu haben, durch die ihr einwohnende Vernunftthätigkeit die Ideen zu verwirklichen. Und so mochte er sich überzeugt halten, die im Parmenides aufgewor-

---

201) Ar. de Anim. I, 2. 404, b, 18. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21.

202) Rep. VII, 517, b *ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.* vgl. Tim. 37, a.

fene Schwierigkeit gelöst zu haben, wenngleich Aristoteles sie von neuem als die vom dritten Menschen geltend macht. Auch die im Philebus (ob. Anm. 191) als viertes Princip hervorgehobene Ursache (αἰτία) glaube ich nach wie vor auf die Idee des Guten beziehen zu müssen, die Grenze dagegen auf die Ideen; daß diese zunächst auf die quantitativen Verhältnisse angewendet wird, erklärt sich aus dem Zusammenhang der St. und die Ursache wird ganz ähnlich wie die Idee des Guten bezeichnet (p. 28, c. 30, b). Will man den Plato rücksichtlich der Annahme eines solchen allwirkenden Princips des Widerspruchs mit seiner Ideenlehre zeihen, so möchte ich zu bedenken geben daß die Ewigkeit und Zweckursächlichkeit der Ideen, in je ihrer Sphäre unangetastet blieb. Die nachbleibenden Schwierigkeiten dürften nicht größer sein als diejenigen welche Leibnitz bei der Annahme einer Centralmonade ungelöst ließ.

Vermittelst der Ideen erheben wir uns begrifflich, abgesehn von aller konkreten Erfahrung, zur Idee der Gottheit, als der des schlechthin Unbedingten. Aber auch die Erfahrung führt vermittelst der ihr zu Grunde liegenden Begriffe zur Idee der Gottheit. Sie ergibt sich Plato'n im Philebus als die aus der Grenze (den Ideen) und dem Unbegrenzten die Welt der Erscheinungen auswirkende Ursächlichkeit [203]), und anderweitig als die letzte wahrhaft wirksame Ursache, im Unterschiede von den bedingten Ursächlichkeiten der Ideen, d. h. als die sich selber bewegende Vernunftthätigkeit oder als Weltgeist [204]); sie als zureichender Grund der harmonischen Weltordnung, d. h. als weltordnende, die ewigen Ideen in der Welt verwirklichende, nach Zwecken bildende Endursache. So hat er die Grundlinien der kosmologischen und physiko-theologischen Beweisführung, jedoch zunächst zur Abwehr des Unglaubens, in den Büchern von den Gesetzen hingestellt [205]). Er bezeich-

---

203) Phileb. 26, e. 30, a ff.

204) Tim. 28, e. 29, e. 34, a. 37, c. 41, a. Soph. 265, c. Phaedo 96, a.

205) Leg. X, 889, e sqq. vgl. XII, 966, d. 967, d.

net sie als zwei Wege, die zum Gottesglauben führten, den einen auf den Grund der Bewegung zurückgehenden und diesen in der sich selber bewegenden Seele findenden, den andern von der harmonischen Weltordnung ausgehenden, und führt den Gottesglauben wiederum auf Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit zurück [206]).

Indem wir uns genöthigt sehn alle sinnlichen, räumlich zeitlichen Vorstellungen, wie von den Ideen überhaupt, so von der Idee der Gottheit auszuschließen [207]), bleibt uns ein Merkmal wodurch wir sie positiv im Denken festzustellen und von den übrigen Ideen zu unterscheiden vermögen, das des unbedingt Guten, aus dem sich als abgeleitete Merkmale die der unwandelbaren Vollkommenheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, Neidlosigkeit, Weisheit, Allwissenheit [208]) und der Allmacht, so weit sie nicht in der sich an den Stoff knüpfenden Nothwendigkeit ihre Schranken findet, ergeben [209]). Und obgleich wir die Idee der Gottheit nicht völlig zu durchdenken vermögen, ist sie das Gewisseste in unsrer Erkenntniß. Als gut und vollkommen ist die Gottheit auch im Stande das Große wie das Kleine vorsehend zu lenken und die Zweifel an der allwaltenden göttlichen Vorsehung haben ihren Grund lediglich darin daß man theils das Einzelne als Zweck, nicht als Theil des Ganzen auffaßt, theils nicht erwägt, wie die Seele ihr Wohl und Weh durch eigne Willensakte sich bereitet [210]), theils nicht begreift, daß das Böse der verneinende Gegensatz des Guten und das Uebel die nothwendige Folge der Schranken des bedingten Daseins ist [211]). Wie aber die Welt eine einige ist, so auch die Gottheit;

---

206) Leg. XII, 966, d. — X, 899, d.

207) Tim. 37, d. Rep. II, 377, d.

208) Rep. II, 380, c. — Phileb. 32, e. — Theaet. 176, c. Rep. II, 379, d. — de Legg. IV, 715, e. — Tim. 29, d. Phaedr. 247, a. Tim. 68, d.

209) Tim. 30. a. 46, b κατὰ τὸ δυνατόν. ib. 68, e. — Rep. VI, 505, a. Legg. XII, 966, c. Phaedr. 246, c. Rep. VII, 517, c.

210) Legg. X, 885, c. — ib. 903, b.

211) Theaet. 176, a. — Tim. 56, c. Polit. 269, c.

eine Mehrheit von Göttern ergibt sich uns nur, indem wir die Ideen und Aeußerungs- oder Wirkungsweisen der Gottheit als göttlich bezeichnen. So mag immerhin die Welt uns ein seliger, sich selber genugsamer Gott, die Fixsterne, Wandelsterne u. s. w.[212]) mögen immerhin ewige göttliche Wesen uns heißen; auch die Götter des Volksglaubens als Denkmäler ehrwürdiger Ueberlieferung uns gelten[213]). Plato wollte nicht durch seine nur dem philosophischen Denken zugänglichen Ueberzeugungen den alt hergebrachten Glauben aufheben, vielmehr fordert er, besonders in den Büchern von den Gesetzen, gewissenhafte Aufrechthaltung des Kultus, der dem frommen Glauben zum Träger diene; nur sittenverderbliche Versinnlichung der Vorstellungen von den Göttern bekämpft er[214]).

III, Die Grundlinien der platonischen Physik.

Im Timäus, dem einzigen der Naturlehre als solcher gewidmeten Dialog sollen die Principien die bis dahin (in der Dialektik) als ruhend aufgefaßt waren, in ihrer Bewegung betrachtet werden. Er verhält sich zu den vorzugsweise dialektischen Dialogen ähnlich wie der Kritias zu den Büchern vom Staate[215]); so daß die Physik, gleichwie die Ethik, aus der Dialektik abgeleitet, aber die Physik der Ethik nicht sowohl in ihrer wissenschaftlichen Begründung als in ihrer geschichtlichen Betrachtung gleichgestellt wird. Auch kann die Physik nicht auf den Grad der Wissenschaftlichkeit Anspruch machen, welchen die Ethik zu erreichen hat. Von dem Wandelbaren, Abbildlichen handelnd vermag sie nur zur Wahrscheinlichkeit zu gelangen[216]). Sie wird als Erholung von der ernsten Erforschung

---

212) Phileb. 64, b. Tim. 34, b. 68, e. Polit. 274, a. — Tim. 40, b. Phaedr. 246 sq. Tim. 41, a. Legg. X, 886, d u. anderwärts.

213) Tim. 40, d. Phaedr. 229, c. Cratyl. 397, d. Epinom. 984, d.

214) Rep. II, 377, e sqq. u. anderw.

215) vgl. zu diesem Abschnitte vorzüglich H. Martin, Études sur le Timée de Platon. 1841. 2 vol. — Tim. 19, b. 27, a.

216) ib. 27, e. 29, b. 72, d. vgl. Phileb. 59, a. Phaedr. 246, a. Legg. X, 897, d.

des Seienden, als tadellose Lust und verständiges Spiel bezeichnet[217]). Auch scheint Plato die Physik in seinen mündlichen Vorträgen nicht weiter ausgeführt zu haben, da Aristoteles rücksichtlich ihrer ausschließlich auf den Timäus sich bezieht. An der früheren Physik vermißt Plato die Erforschung der wahren Ursächlichkeit, der des vermittelst der Ideen nach Zweckbegriffen wirkenden Geistes, und tadelt die Verwechselung der bloßen Miturfächlichkeit des Stoffes oder der Nothwendigkeit mit der wahren Ursächlichkeit des Geistes[218]). Er habe sich, sagt er oder läßt er den Sokrates sagen, zu den Begriffen seine Zuflucht genommen, um in ihnen die Wahrheit des Seienden zu schauen[219]). Geist und Nothwendigkeit (*νοῦς* und *ἀνάγκη*) werden einander gegenübergestellt[220]). Er verfährt wesentlich teleologisch und seine Zweckursachen sollen auf Verwirklichung der Idee des Guten gerichtet sein.

Die Welt, wird geschlossen, muß geworden sein, weil sinnlich wahrnehmbar, d. h. körperlich[221]). Von der neidlosen Gottheit nach dem Urbilde der Ideen (der Idee des einigen, allumfassenden lebendigen Wesens) gebildet, ist sie gleich dieser, eine einige, in Kugelgestalt, weil allumfassend. Sichtbar und tastbar, ist die Welt des Feuers und der Erde theilhaft und in ihr alles Sichtbare, in ungeordneter Bewegung Umhergetriebene zur Ordnung geführt[222]). Wenngleich das Werden (*γένεσις*) als ewig bezeichnet wird und schon Platoniker, wie Xenokrates, die Darstellung für eine durch

217) Tim. 59, c.

218) Phaedo 96, a. 99, a. vgl. 97, a. e.

219) ib. 99, e. 100, a.

220) Tim. 48, a. 46, c *ξυναίτια.* 68, e *διὸ δὴ χρὴ δυ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον.* Polit. 273, d *τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος.* Phaedo 99, b *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.* Tim. 69, a. — Arist. Metaph. I, 6 extr. unterscheidet die beiden platonischen Ursächlichkeiten als *τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν*, und bezeichnet die letztere, materielle, als das *κακοποιόν*, Phys. I, 9. 192, 15.

221) Tim. 28, b.

222) ib. 28, c. — ib. 30, a.

den begrifflichen, nicht zeitlichen, Zusammenhang bestimmte hielten [223]), so möchte es doch wohl unsrem Philosophen mit der Annahme eines Weltanfangs, wenn auch nicht eines absolut ersten, Ernst gewesen sein. Er faßt die Welt als die Bestimmtheit des Daseienden, mag er vorangegangene Weltbildungen für wahrscheinlich gehalten haben oder nicht, und unterscheidet davon das Werden als ewigen Grund der Welt.

Als der Vernunft theilhaftes Wesen mußte die Welt beseelt sein [224]). Wie Plato auch in seiner Physik nach einer Vermittelung zwischen der Welt der Ideen und der der Erscheinungen sich umsah, zeigt seine Konstruktion der Weltseele. Noch bevor die körperlichen Elemente geworden, heißt es in der halb mythisch gehaltenen Konstruktion derselben, die Aristoteles augenscheinlich zu wörtlich faßt [225]), mischte der Weltbildner aus der untheilbaren, sich selber gleichen Wesenheit und aus der körperlich theibaren eine dritte und fügte dieser das Selbige und Andre hinzu [226]), theilte dann das Ganze nach den Grundzahlen der harmonischen Verhältnisse und bildete aus diesem Dritten vermittelst einer Längentheilung die Kreise des Fixsternhimmels und der Planeten. Die sich selber bewegende Seele ist daher das Princip, wenn nicht aller Bewegung überhaupt, so doch aller geordneten und früher als alles Körperliche [227]). Auch könnte ja der Mensch nicht beseelt und der Vernunft theilhaft sein, wohnte nicht eine, aber allerdings vollkommne, Seele der Welt ein, als Urquell alles geistigen Lebens. Aus ihr müssen alle besonderen Seelen stammen, gleichwie die Be-

---

223) ib. 52, d. — Arist. de Caelo I, 16. 279, b, 32 und dazu die griechischen Ausleger.

224) ib. 30, b. 34, b. vgl. 37, a.

225) Ar. de Anima I, 2. 406, b, 29. — Priorität vindicirt der Seele vor dem Körper (Tim. 34, b) Plato auch an andren St., wie Legg. X, 891, e sqq.

226) Tim. 35, a. In der Auslegung dieser schwierigen Stelle schließe ich mich Zellern 491, 1 f. an. vgl. 494 u. 495, 2.

227) Tim. 34, c. Legg. X, 891 sq. vgl. Phaedr. 245, c. Cratyl. 400, a.

standtheile unsres Leibes dem Weltkörper entnommen sein müssen [228]). Kraft ihrer Mischung aus der untheilbaren und theilbaren Wesenheit steht die Weltseele in der Mitte zwischen den Sphären der Ideen und des Veränderlichen. Das Selbige und Andre wohnt ihr ein als Grund einerseits der Gleichförmigkeit und des Wechsels in der Bewegung der Gestirne, andrerseits der Fähigkeit der Gleichsetzung und Unterscheidung im Erkennen. Sofern die Weltseele alle Maß- und Zahlverhältnisse ursprünglich in sich enthalten soll, wird sie nach harmonischen Verhältnissen, als Offenbarungen der unsichtbaren Zahlen und ihres Einklangs, getheilt [229]). Der Länge nach in zwei Hälften getheilt sollen diese zu einem äußeren und inneren Kreise umgebogen werden, — dem des Selbigen und dem des Andren, deren ersterer die Sphäre der Fixsterne in sich begreife, der zweite in die sieben Planetensphären zerfalle, so daß in der Ordnung und dem Umlauf der Gestirne das Leben und die Harmonie der Weltseele sich offenbare, und sie das Untheilbare und Theilbare, Gleiche und Verschiedene erkenne, der wahren Erkenntniß wie der richtigen Vorstellung theilhaft, deren erstere vorzugsweise dem Fixsternkreise einwohne, letztere den Planetenkreisen [230]). Ihr Erkennen wie ihre Bewegung wird durch die harmonischen Zahlen bedingt [231]).

2. Die Weltbildung geht dann von der Bildung der Elemente aus, nach zugleich physisch-mathematischer und teleologischer Betrachtung. In letzterer Beziehung soll die Welt als sichtbar und tastbar der Erde und des Feuers bedürfen und beides der Vermittelung durch ein mit beiden in Proportion stehendes Drittes, welches

228) Phileb. 29, a sqq.

229) s. vor Allem Böckh, über die Bildung der Weltseele im Timäus. Studien v. Daub und Kreuzer III, 34 ff. de metris Pindari 203 ff. Untersuchungen über das kosmische Systems Platons. 1852. S. 18 f. vgl. Zeller 496 ff., von dem ich, wie gesagt, in der Erklärung der St. im Philebus abweichen muß.

230) Tim. 34, b. 36, b.

231) ib. 37, b. vgl. 39, c. 40, a.

um das Körperliche zu verbinden, wiederum in die Zweiheit der Luft und des Wassers zerfalle, so daß das Feuer zur Luft sich verhalte wie die Luft zum Wasser, und die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde [232]). In ersterer Beziehung nimmt Plato im Anschluß an Philolaus an daß die Grundgestalt des Feuers der Tetraëder, die der Luft der Oktaëder, die des Wassers der Ikosaëder, die der Erde der Würfel sei; der Dodekaëder aber, um den sich die Kugel am leichtesten beschreiben lasse, soll der Weltkugel zu Grunde liegen [233]). Diese Körper führt er dann auf Flächen zurück und zwar auf Dreiecke, denen zweierlei rechtwinklige Dreiecke, ein gleichschenkliches und ein ungleichseitiges, zu Grunde liegen sollen, unter letzteren als schönstes dasjenige dessen kleinere Seite halb so groß als die Hypotenuse. Auch der Uebergang der Elemente in einander und die Größenunterschiede der Elementarkörperchen wird auf diese Dreiecke und ihre Auflösung zurückgeführt, so daß er letzte untheilbare Flächen voraussetzt [234]). Jedes Element soll ferner seinen natürlichen Ort im Weltganzen haben und auf der Erde das Erdige, in der Feuersphäre das Feuer als das schwerere erscheinen [235]). Die Annahme eines leeren Raumes beseitigt er durch die Voraussetzung, der in sich selber zurückgehende runde Umkreis des Weltalls presse die in ihm enthaltenen Körper zusammen, und aus demselben Druck leitet er die Zertheilung der Elemente und ihren Uebergang in einander ab [236]).

Die Gestalt des Weltalls soll der vollkommensten der körperlichen Formen, der Kugel, entsprechen, in ihrem Mittelpunkte die gleichfalls kugelförmige, an die den ganzen Himmel bewegende Welt-

---

232) ib. 31, b sqq. Ueber die Zweiheit der Mittelglieder s. außer Böckh und Martin, Zeller 511 f., 2.

233) Tim. 54, c sqq. vgl. Martin, sur le Timée de Platon II, 224 ff. u. Zeller S. 513 f., 5.

234) Tim. 53, c. 56, d ff. vgl. Ar. de Caelo III, 1. 299, b, 23 und an a. St.

235) Tim. 52, e. 57, c. vgl. Zeller S. 516 f., 4.

236) Tim. 58, a. 60, c. — 56, c sqq.

axe, selber unbeweglich, geballte Erde[237]) sich finden, ihr zunächst der Mond, dann die Sonne und die fünf übrigen Planeten, in nach harmonischen Verhältnissen geordneten Abständen und alle von der einigen Sphäre des Fixsternhimmels umschlossen[238]). Der Fixsternhimmel, nimmt er an, drehe sich in der Richtung des Aequa-

---

237) Tim. 40, b γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο κτλ. Böckh hat schon in seiner früheren Abhandlung, commentatio de platonico systemate coelestium globorum ect. 1810, die oben angeführte Erklärung von εἱλλομένην oder ἰλλομένην nachgewiesen und neuerlich (1852) in seiner Schrift gegen Gruppe's kosmische Systeme der Griechen, Berlin 1852, welcher die Lehre von der Bewegung der Erde um ihre Axe und um die Sonne auf Plato zurückführt, siegreich aufrecht gehalten; auch den Widerspruch hervorgehoben, in den sich Plato verwickelt haben würde, wenn er die Rotation der äußeren Himmelssphäre, den Wechsel von Tag und Nacht darauf zurückführend, und zugleich Drehung der Erde um ihre Axe, als Grund der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, angenommen hätte. Wie aber kamen Aristoteles (de Caelo II, 13. 293, b, 30. vgl. c. 14, 296, 35) und andre Gleichzeitige, die er berücksichtigt, dazu, nicht nur jenen von Böckh hervorgehobenen Widerspruch zu übersehn, denn das ist ebenso den Späteren begegnet, sondern auch die platonischen Worte falsch auszulegen? George Grote, der berühmte Verfasser der griechischen Geschichte, unternimmt in seiner Abhandlung, Platons Lehre von der Rotation der Erde u. s. w., Deutsch v. Holzamer, Prag 1861, zu zeigen, nach Plato's Lehre solle die Erde als Wächterinn der soliden Weltaxe und für die regelmäßige Rotation derselben Sorge tragend, sich mit ihr, nicht aber um ihre eigne Axe, sich bewegen, so daß sie den Tag und die Nacht nicht durch eine ihr eigenthümliche Kreisbewegung bestimme, sondern durch ihren fortgesetzten Einfluß auf die kosmische Axe und durch diese wiederum auf die äußere Sternensphäre; und jene Bewegung um die Weltaxe, habe Aristoteles berücksichtigt. Wobei freilich mir nicht klar ist, wie nach platonischer Vorstellung die Bewegung der Weltaxe durch die ihr in ihrer Mitte angeballte Erde habe regulirt werden sollen. Die von Grote angeführten Stellen, Rep. X, 616, c. 617, a und Tim. 34, b, geben darüber keinen hinlänglichen Aufschluß. Freilich ist ja die ganze platonische Darstellung durchaus mythisch gehalten.

238) Tim. 36, e ff. 40, a.

tors von Ost nach West, in einem Tage um die Weltaxe, die Planetenkreise nähmen zwar an dieser Bewegung je einer in der seiner Entfernung (von der Erde) entsprechenden Schnelligkeit Theil, bewegten sich jedoch außerdem noch in der Ekliptik von West nach Ost [239]). Wenn alle Planetenkreise an derselben Stelle des Fixsternhimmels, von der sie ausgegangen, von neuem angelangt, soll das Weltjahr (zu 10,000 Sonnenjahren) sich schließen [240]) und die mit der Welt geschaffene Zeit als Dauer der Umläufe der Himmelskörper, in der Bewegung derselben ihren Grund haben [241]). Die Gestirne an Bewegung und Gestalt dem Weltall am nächsten, müssen wenngleich nicht ganz vollkommen, schließt Pl., die edelsten und vernünftigsten unter den geschaffenen Wesen sein, — gewordene Götter [242]), ihnen unter den sterblichen Wesen die Menschen am nächsten stehn, bestimmt die Bewegungen ihrer Seelen denen der Gestirne zu verähnlichen [243]), und um ihrer willen sollen die Pflanzen und Thiere geschaffen sein.

3. In den Grundlinien einer Physiologie des menschlichen Körpers wird ausführlich von der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung, den Farben, dem Athmungsproceß, der Zusammengehörigkeit der Organe und von Gesundheit und Krankheit gehandelt; letztere theils auf Uebermaß und Mangel, Versetzung und Entartung der vier Grundbestandtheile, theils auf Zersetzung und Mißbildung der besonderen Theile des Körpers, der Knochen, des Markes, Fleisches u. s. f. zurückgeführt, in der Gesundheitslehre vor Allem die Zusammengehörigkeit der geistigen und körperlichen Thätigkeiten und die Nothwendigkeit hervorgehoben, sie im Gleichgewicht mit einander zu halten und zu entwickeln.

---

239) p. 36, b ff. 38, b. vgl. Rep. X, 617, a. Legg. VII, 822, a. Epinom. 980 ff.

240) Tim. p. 42, d. vgl. 23, d. Rep. VII, 546, b. X, 725, a. c. X, 621, b. Phaedr. 248, c. e. 249, b.

241) Tim. 37, e sqq. 39, c.

242) Tim. 40, e. a θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί. 38, c. 39, e. vgl. Legg. X, 886, d. 898, d. XII, 966, c. Cratyl. 395, c.

243) Tim. 47.

B.

Der Naturlehre schließt sich schon bei Plato, wenn auch minder ausdrücklich als bei Aristoteles, die Seelenlehre unmittelbar an.

Während der Weltbildner in der mythischen Darstellung des Timäus den gewordenen Göttern die Bildung der sterblichen Wesen überläßt, behält er sich vor den unsterblichen Theil der Seele nnd zwar aus demselben Stoffe und in derselben Mischung wie die Weltseele, nur minder rein, zu bereiten [244]). Gleich der Weltseele ist daher auch die menschliche Seele nicht selber Idee, hat jedoch gleich jener Theil an der Idee und damit an der Unsterblichkeit [245]), so daß sie gleichfalls als das sich selber Bewegende gefaßt wird. Sie ist dem Göttlichen, Intelligibelen und Einfachen (*μονοειδές*) am verwandtesten [246]). Aber durch eigne Schuld ihres Urzustandes verlustig und verkörpert, soll sie in einer Reihe von Verpuppungen oder Wanderungen durch Ueberwältigung der niederen Natur zu ihrem Urzustande zurückkehren [247]). Was im Timäus als Folge eines Weltgesetzes dargestellt ist, wird im Phädrus (p. 246) bestimmter auf einen Abfall der Seele zurückgeführt, welcher darum schon ursprünglich, in ihrem Urzustande, die Vermögen zum sinnlichen Dasein, Muth und Begierde, beigelegt werden, als Miturſachen des Abfalls. Nach dem Tode, je nach ihrem Verdienste oder ihrer Schuld zum Himmel erhoben oder unter die Erde versetzt, haben sie nach einer Frist von tausend Jahren neue Lebensloose sich zu wählen [248]). Die Verderbtesten werden in den

---

244) Tim. 41, b. c (*τὸ*) *θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς . . σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες κτλ.* vgl. 42, a. 59, b.

245) vgl. Phaedo 105, a. 106, d.

246) Rep. X, 611, b. Phaedo 80, b. Legg. X, 899, d.

247) Tim. 41, e. 90, b.

248) Rep. X, 613. vgl. Politic. 272, e. Phaedo 80, d. 109 ff., mit Abweichungen im Einzelnen Gorg. 523 ff.

Tartarus verstoßen, während die Vollkommnen zur vollen Seligkeit gelangen. Hieran knüpft sich auch die Vorstellung von der Wiedererinnerung [249]).

Daß Plato hier nur Ahndungen im Gewande des Mythus ausspricht, nicht feststehende Ueberzeugungen, läßt er selber nicht unbezeichnet [250]); doch benutzt er sie zur Veranschaulichung seiner sittlichen Lehren; auch knüpft er eine Beweisführung für Unsterblichkeit der Seele daran. Die Einzelseelen sind, der platonischen Lehre im Timäus zufolge, nicht Emanationen aus der Weltseele, aber gleiches Wesens mit ihr: auch ihnen kommt, gleich der Weltseele, Selbstbewegung zu, aber weil sie dort im Einklang mit der kosmologischen Theorie als zusammengefügt aus verschiedenen Bestandtheilen dargestellt werden, sollen sie auch auflösbar sein. Nur der edelste Theil, der im Gehirn wohnende Geist, weil unmittelbar von dem höchsten Gott, dem Demiurg, ihr eingefügt, soll, obgleich der Möglichkeit der Auflösung ausgesetzt, durch den schlechthin guten Willen des Urhebers gegen Vernichtung gesichert sein [251]). Im Gegensatz gegen die Sinnenwelt ist die Seele einfach und sich selber gleich; daher das Dasein derselben vor der Verkörperung, ihre Präexistenz. Was in dieser Beziehung in andren Dialogen kurz hervorgehoben wird, unternimmt der Phädo in ausführlicher Beweisführung nachzuweisen und zu ergänzen. Der Eingang dazu gleicht den scheinbaren Widerspruch aus, daß der Philosoph der Ablösung von der Hemmung des Leibes freudig entgegen sehe und dennoch in ihm verharre so lange es den Göttern gefalle, in der Ueberzeugung daß was von ihnen uns beschieden werde, für uns das Beste sei [252]). Zunächst wird dann in Bezug auf das von Kebes geäußerte Bedenken gegen die Unsterblichkeit der Seele, sofern

---

249) Phaedr. 248, b. Meno 81, a. Phaedo 72, a. vgl. Tim. 41, e.

250) Gorg. 523, a. 527, a. Phaedo l. l.

251) Tim. 41, a ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα, ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον λύειν ἐθέλειν κακοῦ.

252) Phaedo 64, b. 67, d. — 61, e. 62, b.

sie vielleicht durch Auflösung in ihre Theile vergehn werde (69, e) geltend gemacht, daß ja im Werden ein steter Uebergang von einem Gegensatz in den andren statt finde [253]). Dann 2) hervorgehoben daß Erkenntniß Wiedererinnerung und diese ein vorangegangenes Dasein voraussetze [254]); 3) zu völliger Beseitigung jener Besorgniß aus der Verwandtschaft der Seele, d. h. des entsinnlichten Geistes, mit den Ideen, sofern sie das Ewige, Reine zu fassen vermöge, ihre Theilnahme an dem Unveränderlichen und daß sie nicht zusammengesetzt sei, gefolgert [255]). Demnächst wird 4) die Einrede des Simmias, auch der Einklang sei ein Unsinnliches und so vielleicht wohl die Seele Einklang in der Mischung der körperlichen Bestandtheile, durch Erinnerung an die zugestandene Annahme der Wiedererinnerung, mithin der Präexistenz, sowie an die Abhängigkeit des Einklangs von den Bestandtheilen des Zusammengesetzten, an die auf die Seele nicht anwendbaren Gradverschiedenheiten und den durch solche Annahme gefährdeten Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, endlich durch die thatsächlich nachweisliche Herrschaft der Seele über den Körper, beseitigt [256]). Kebes' Einwendung aber daß wenn auch die Seele den Körper überdaure, sich's doch frage ob sie ewig und irgendwo sein werde, führt 5) auf den rein vom Begriff der Seele ausgehenden Beweis [257]), mit der Andeutung, daß sie als Lebensprincip immer wiederum mit einem neuen

---

253) ib. 72, b. vgl. 70, d. 71, a.

254) 75, c. e. 73, c. 76.

255) 78, c *εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα (τὸ διαιρεθῆναι).* 80, b *ἆρ' οὐχὶ . . ψυχῇ τὸ παράπαν (ἔστι) ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου;* Rep. X, 611, b wird umgekehrt von der Ewigkeit der Seele auf ihre Einfachheit geschlossen. vgl. Legg. X, 904, a. 898, d.

256) 85, e sqq.

257) 95, d. 100 sqq. 103, b *τότε μὲν . . ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο.* p. 105, d *οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεί, οὐ μή ποτε δέξηται.* Rep. I, 353, d *τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; μάλιστά γε.* vgl. Cratyl. 399, d.

Körper sich verbinden werde. In ähnlicher Weise wird in den Büchern vom Staate geschlossen daß jedes Ding an dem ihm eigenthümlichen Verderbniß zu Grunde gehe, das Böse aber die Lebenskraft nicht aufhebe [258]). Wie schwer auch in den vorher berührten Darstellungen die wissenschaftlichen Lehren als Kern aus der mythisch gehaltenen Schale auszulösen, — unzweifelhaft stand Plato'n die Ueberzeugung von der Fortdauer der persönlichen sich selber bewußten Seele, und zwar in Beziehung auf das Vorher wie auf das Nachher des zeitlichen Zustandes fest [259]), und damit zugleich die Sonderung des Geistes von seiner sinnlichen Umkleidung.

Sehr zu bemerken allerdings daß Plato im Dialog Phaedo auf den im Phaedrus von der Selbstbewegung der Seele hergenommenen Beweis für die Ewigkeit der Seele nicht zurückkommt, wiewohl er noch im Timäus ihn rücksichtlich der Weltseele geltend macht. Sind wir etwa berechtigt anzunehmen, er habe ihn später gänzlich zurückgenommen und der Phaedo müsse daher später als selbst der Timäus abgefaßt sein, zumahl in diesem die Gewährleistung für die ewige Fortdauer der Seele auf die unwandelbare Güte Gottes zurückgeführt wird [260])? Ich glaube nicht; der Begriff des Sichselberbewegens ist in dem des Lebens, als unabtrennbaren Merkmals vom Begriff der Seele, mit einbefaßt, und wohl begreiflich wie Pl. der ganzen Argumentation des Phaedo gemäß, an die Stelle des allgemeinen Begriffs den konkreteren setzt [261]). Eben so begreiflich scheint mir daß an die Stelle der für Unsterblichkeit des Geistes im Phaedo geltend gemachten Gemeinschaft des-

---

258) Rep. X, 608, d sqq.

259) Phaedo 70, b *ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.* vgl. 77, d.

260) So nimmt Ueberweg an, a. a. O. S. 281 ff.

261) Auch in den Büchern von den Gesetzen, die doch unbezweifelt späteren Ursprungs sind, wird die Lehre von der Selbstbewegung der Seele noch festgehalten, s. X, 896, e.

selben mit den Ideen, im Timäus die Berufung auf die unwandelbare Güte Dessen tritt, der unmittelbar den Geist der Seele eingefügt haben soll; letzteres entspricht vollkommen dem kosmogonischen Inhalt dieses Dialogs, der dem Phaedo fremd ist. Bedingtheit der Seele oder des Geistes setzt der eine wie der andre Dialog voraus, nur der eine, seiner metaphysischen oder dialektischen Richtung gemäß, Bedingtheit von den Ideen, der andre vom letzten unbedingten Princip. Ja, man möchte annehmen können, daß letzterer Beweis im Phaedo vorbehalten sei und ihn zu entwickeln Plato unterlassen habe, um nicht über sein nächstes Ziel hinausgeführt zu werden. Die Ueberzeugung daß die Seele von der Gottheit gänzlich abhängig sei, spricht sich in der Schlußfolgerung gegen den Selbstmord deutlich genug aus [262]), mag Phaedo vor oder nach dem Timäus verfaßt sein. Warum mir ersteres wahrscheinlicher als letzteres zu sein scheint, muß ich hier unerörtert lassen.

2. Bei der scharfen Sonderung von Sinn und Geist, Wahrnehmung und Erkenntniß, vernünftigen und vernunftlosen, unsterblichen und sterblichen Seelenleben, mußte Plato nach einer Vermittelung sich umsehn. Rücksichtlich der Erkenntniß hatte sich die Vorstellung als ein Mittleres zwischen ihr und der Wahrnehmung geltend gemacht, und er scheint geneigt gewesen zu sein sie auf Bilder der Gegenstände zurückzuführen, die auf der glatten und glänzenden Fläche der Leber sich abspiegeln sollten [263]). Als das Mittlere zwischen sinnlicher Begehrung und Vernunft betrachtete er das Zornmuthige (*θυμός*). Mit Vorbehalt tieferer Begründung [264]),

262) Phaedo 62, b. Auch das der Seele im Phädo beigelegte *ἀξύνθετον* wird in solcher Weise als Gegensatz gegen körperliche Zusammensetzung gefaßt und das daraus gefolgerte *ἀδιάλυτον* durch d. W. *ἢ ἔγγυς τι τούτου* (255) so näher bestimmt, daß es ganz wohl vereinbar mit der Zurückführung auf den göttlichen Willen ist.

263) Tim. 71, a.

264) Rep. IV, 435, d. Plato's nächster Zweck ist hier die Zurückführung seiner Dreitheilung der Stände auf diese psychologische Dreitheilung, ib. b. vgl. IX, 572, b. 577, d. 580, d und Schleiermachers Anm. S. 601.

macht er für diese Dreitheilung geltend, daß nicht ein und dasselbe Seelenwesen so verschiedene Funktionen, wie die diesem Vermögen entsprechenden verrichten könne, da es sonst Entgegengesetztes thun und leiden, sich zugleich über das Begehren ereifern und begehren müsse [265]). Ferner daß hier nicht von Art- und Gradbestimmungen, sondern nur von Gattungsbegriffen die Rede sein könne; auch jede derselben durch ein besonderes körperliches Organ wirke, oder darin seinen Sitz habe: der denkende oder vernünftige Theil (*λόγος, λογιστικόν*) im Kopfe, der Muth in der Brust und zunächst im Herzen, die Begierde im Unterleibe [266]). Das Begehrliche bezeichnet er als das schlechtere oder weibliche Seelenwesen und führt Genuß- und Gewinnsucht darauf zurück; auf das Männliche, Eiferartige dagegen Tapferkeit und Furcht, Liebe und Hoffnung, Herrsch-, Ruhm- und Streitsucht [267]). Das Begehrliche ist ihm daher ein Leidendes, das Zornmuthige ein Thätiges [268]), und letzteres dem Vernünftigen verwandt, jedoch der Ichheit und Selbheit noch unterworfen und daher der Beherrschung durch die Vernunft bedürftig. An dem Begehrlichen sollen schon die Pflanzen Theil haben [269]), so daß bei Plato die Keime zu der aristotelischen Sonderung der verschiedenen Stufen der Lebensthätigkeit sich finden mögen [270]). Wenn im Phaedrus diese beiden vernunftlosen Seelentheile auf das reine Seelenwesen vor seiner Verkörperung übertragen werden, so folgt daraus nicht daß bei Abfassung dieses Dialogs Plato das Sinnliche und Unsinnliche, Sterbliche und Unsterbliche noch nicht scharf gesondert habe (der Dialog selber bezeugt das Gegentheil), sondern er hatte sich die Aufgabe gestellt zu veranschaulichen, wie der Abfall von dem ursprünglichen reinen Zustande statt finden könne, und zu dem Ende setzt er Hinneigung zu dem sinnlichen

---

265) Rep. IV, 436, a. IX, 571, c. 580, e sqq.
266) Tim. 69, d. 90, a.
267) Tim. 69, e. vgl. Legg. I, 644, e.
268) Legg. V, 731.
269) Tim. 77, b.
270) s. Ueberweg S. 281 f.

Dasein als Anlage voraus. Der psychologischen Dreitheilung liegt wiederum die Sonderung des sterblichen und unsterblichen Seelenwesens zu Grunde[271].

IV. Grundlinien der platonischen Ethik.

Plato bahnt sich den Weg zu seiner Ethik durch Beseitigung der sensualistisch-hedonistischen und sophistischen Lebensansichten und Theorien. Zunächst hat er mit denen sich aus einander zu setzen, die zwar Tugend, wenigstens Tugend des Bürgers, höchlich priesen und sie zu lehren verhießen, aber aus Mangel an klarer Einsicht und sittlichem Ernst doch wiederum nichts Höheres kannten als Genuß und Gewinnst. Sie widerlegt er in dem Vertreter dieser Ansichtsweise, dem **Protagoras**. Den sittlichen Lebenstrieb aus der Noth und dem Bedürfniß ableitend, meint der Sophist Schaam und Achtung vor dem Recht seien zur Sicherung des Friedens und der Ordnung allen Menschen von Natur eingepflanzt und in der Entwickelung dieser Naturanlagen bestehe die Lehre der Tugend[272]. Den Begriff des Rechts ließ er, schwerlich unabsichtlich, im Dunkel; und konnte damit auch von der Lehrbarkeit der Tugend nicht Rechenschaft geben. Eben so wenig von ihrer Einheit. Protagoras sondert die verschiedenen Tugenden wie die verschiedenen Theile des Gesichts[273], wogegen der platonische Sokrates die Unzulässigkeit einer solchen Sonderung theils an der Zusammengehörigkeit der Tugenden, wie der der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, theils darin nachweist daß verschiedene Tugenden zusammenzuwirken hätten in der Bekämpfung ein und desselben Gegensatzes, wie die Weisheit und Besonnenheit (σωφροσύνη), um der Sinnlichkeit Schran-

---

271) s. Phaedr. 237, e. Polit. 309, b. Rep. IX, 571, b. 589. Legg. I, 645, a Gorg. 493, a und vorzüglich Tim. 72, d. Daher denn auch diese Zweitheilung auf Plato zurückgeführt wird. Magn. Mor. I, 1182, 23. Cic. Tusc. IV, 5.

272) Protag. 322, e sqq.

273) ib. 329, c.

ken zu setzen [274]). Dann hebt er hervor daß Protagoras zwar lehre, gut (sittlich) lebe nur wer am Schönen Lust habe und dennoch annehme daß was Lust gewähre nur dann nicht gut sei, wenn es Unlust zur Folge habe [275]), so daß wenn er sich selber klar werde, er die Tugend zwar der Wissenschaft gleich setzen müsse, jedoch einer Lust und Unlust richtig abwägenden Wissenschaft [276]). So wird angedeutet daß die Einheit der Tugenden in der ihnen gemeinsamen Abhängigkeit vom Wissen bestehe und der Begriff der Wissenschaft höher zu fassen sei [277]). Diese Andeutungen werden im Laches durch die Nachweisung [278]) daß die Tapferkeit nicht mit berechnender Kunst oder Geschicklichkeit zusammenfalle und untrennbar mit der Weisheit verbunden sei, weiter verfolgt; im Charmides nach Abweisung unzureichender Erklärungen der Besonnenheit, durch Zurückführung derselben auf die Selbsterkenntniß und dieser auf das wahre Wissen, d. h. auf ein solches, welches sich Rechenschaft über sich selber zu geben vermöge [279]). Aehnlich wird im Euthyphro gezeigt, daß das Heilige, eben weil es heilig sei, von den Göttern geliebt und die Frömmigkeit auf das Wissen um unser Verhältniß zur Gottheit zurückgeführt und der Gerechtigkeit subsumirt [280]). Im Gorgias wird zunächst die Philosophie der Rhetorik, als einem Vertreter der falschen Lebenskunst, gegenüber gestellt, zur Unterscheidung dieser von der wahren Lebenskunst, der Lustliebe von der Tugend [281]). So wird denn zuerst gegen Polus gezeigt, daß wenn zugestanden werde, Unrechtthun sei

274) ib. 331, b sqq. vgl. 349, d

275) ib. 349, e. 351, b. 353, e. 354, b.

276) ib. 257, a.

277) s. besonders 361, a. vgl. 328, e. 344, a.

278) Laches 197.

279) Charm. 159, b sqq. 174, b.

280) Eutyphr. 6, e. — 9, d. 11, e ff.

281) vgl. Schleiermachers Einleitung in den Dialog und Bonitz' platonische Studien in d. Sitzungsberichten der kaiserl. Akad. d. W. XXVII, 248 ff. Ich muß mich begnügen den ethischen Gehalt des Dialogs kurz zu bezeichnen.

häßlicher als Rechtthun, dann auch der unbedingte Werth des Guten und die sühnende oder bessernde Strafe als wünschenswerth anerkannt werden müsse [282]). Gegen Kallikles unumwundene Behauptung, von Natur gelte nur das Recht des Stärkeren, wird gezeigt daß der Stärkere lediglich der Bessere oder Verständigere sein könne [283]), und vorläufig hervorgehoben daß weder Glückseligkeit noch Tugend in dem Bestreben bestehe die ungezügelten Begierden, einem durchlöcherten Fasse vergleichbar, zu befriedigen [284]). Dann aber wird erwiesen, daß auch Lust und Unlust sich nicht rein von einander ablösen lasse [285]), das Gute allein die Glückseligkeit mit sich führe und nur in einer wohlgeordneten Seele sich finde [286]). Sind nun diese Dialogen oder doch Protagoras mit den drei kleinen daran sich knüpfenden, für vorzugsweise der ursprünglichen sokratischen Lehre sich anschließende zu halten, so kann man nicht in Abrede stellen daß sie hier geläutert von dem schielenden Liebäugeln mit Lust und Nutzen hervortrete, welches in der xenophontischen Darstellung ihr anklebt.

Was im Gorgias von der Tugend überhaupt theils nachgewiesen theils angedeutet war, wird im ersten Buche vom Staate in Bezug auf die Gerechtigkeit weiter durchgeführt. Damals übliche Erklärungen, wie, sie sei Wahrhaftigkeit in der Rede und Treue in der Erstattung, oder auch sie bestehe darin Freunden wohl zu thun und den Feinden zu schaden, werden als ihr Wesen nicht erreichend, zurückgewiesen [287]) und dann wird die Behauptung des Thrasymachus widerlegt, gerecht sei was der Stärkere, d. h. der Herrschende, zu eignem Vortheil festsetze; ist ja auch der Herrschende rücksichtlich des ihm Vortheilhaften dem Irrthum ausgesetzt und muß ja jede Kunst und Wissenschaft auf den Vortheil

282) Gorg. 474, c sqq.
283) ib. 482, c sqq.
284) ib. 493, b.
285) p. 495, e sqq.
286) p. 497, e sqq.
287) Rep. I, 331, b sqq.

der Beherrschten gerichtet sein; zudem kann nur die Gerechtigkeit wahre Stärke erzeugen, ihr Gegentheil lediglich eingebildete Stärke, in Wahrheit aber Schwäche und Zwietracht[288]). Im Meno wird der Begriff der Tugend, sie sei das Vermögen des Guten und Schönen theilhaft zu werden, als der näheren Bestimmung bedürftig nachgewiesen[289]) und das Gute vorläufig als dasjenige Zuträgliche gefaßt, welches nimmer nachtheilig werden könne, Verwirkchung desselben aber auf Vernunftherrschaft (φρόνησις) und Wissenschaft zurückgeführt[290]), von dieser, im Unterschiede von richtiger Vorstellung, gezeigt daß sie nicht durch Ueberlieferung mitgetheilt, sondern nur durch Selbstthätigkeit des Geistes entwickelt werden könne[291]), und letztere, wie im Phädrus und anderwärts, als Rückerinnerurg an das in der vorausgesetzten Präexistenz Geschaute gefaßt[292]). Und warum pflanzt sich die Tugend nicht durch Lehre fort? denn von der Frage, ob sie lehrbar sei oder nicht, war der Dialog ausgegangen: weil auch die vorzüglicheren Staatsmänner nur von einer durch göttliche Schickung ihnen zu Theil gewordenen richtigen Vorstellung, nicht von einer, durch Beziehung auf den Grund gebundenen Erkenntniß geleitet würden[293]). So wird also was sich im Theaetetus ergeben hatte, richtige Vorstellung sei noch nicht Erkenntniß, hier auf die Tugend angewendet und auf die Weise zwischen der theoretischen Untersuchung jenes Dialogs und der ethisch rhetorischen des Gorgias ein Band geschlungen. Zugleich tritt im Meno der auch in andren Dialogen[294]) geltend

---

288) ib. 339, a sqq.

289) Meno 77, b.

290) ib. 98, a. vgl. 99, b.

291) ib. 87, c.

292) ib. 81 sqq.

293) ib. 89 sqq. p. 99, b εὐδοξίᾳ . . ᾗ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσι κτλ. 98, a ὥστε (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς) οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ . τοῦτο δ' ἐστὶν . . ἀνάμνησις κτλ.

294) Phaedo 82, b οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ

gemachte Unterschied zwischen der gewöhnlichen und der höheren philosophischen Tugend bestimmter hervor. Während erstere sich als ein auf Gunst der Anlagen [295]), der Verhältnisse und der Sitte zurückzuführendes Rechtthun erweist, soll letzterer eine auf deutlicher Erkenntniß des unbedingt Guten und Schönen beruhende freie Selbstbestimmung zu Grunde liegen. Nur von letzterer läßt sich sagen, daß sie herrenlos [296]), frei von aller Heteronomie, um uns des Kant'schen Ausdrucks zu bedienen, und der Stetigkeit des sittlichen Handelns sicher sei ([293]). Nur sie kann gelehrt, d. h. nicht etwa durch äußere Anweisung mitgetheilt, sondern durch Leitung der Selbstthätigkeit in dem zu Belehrenden zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben werden. Sie führt auch unmittelbar und nothwendig den entsprechenden Willen mit sich; ist ja der Wille an sich stets auf das Gute gerichtet [297]) und alles Böse unfreiwillig [298]), weil Mangel an wahrer Einsicht und damit an wahrer Freiheit; besser daher absichtlich fehlen als unabsichtlich [299]), behauptet Plato, gleichwie Sokrates, weil bei letzterem auch das Organ für die Wahrheit noch fehlt. Die wahre Tugend kann mithin auch nur das Gute um des Guten willen thun, d. h. frei von allen selbstigen Motiven, und nur Gutes thun, selbst nicht den Feinden Böses erweisen [300]).

Im Philebus endlich wird die im Gorgias begonnene Erörterung über Lust- und Unlustempfindung, gleichwie die Begriffsbe-

---

ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. vgl. Rep. X, 619, c. a. VI, 506, c. VII, 518, e. 522.

295) Meno, 99, e die bisher betrachtete, *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται κτλ.* Ueber *θείᾳ μοίρᾳ* s. Zeller S. 372 f., 5.

296) Rep. X, 617, e *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.*

297) Meno 77, b. Theaet. 176, c. Gorg. 466, d sqq. vgl. Protag. 352 sqq.

298) Tim. 86, d u. A.

299) Protag. 545, d. Hipp. min. 372, a.

300) Rep. I, 334, d ff. vgl. Crito 49, b.

stimmung des Guten, ergänzt und zugleich die ethische Untersuchung auf Dialektik zurückgeführt und mit der Physik in Beziehung gesetzt. Die Frage, ob das Gute, wie für alle lebenden Wesen, so auch für den Menschen in der Lust und dem Wohlsein, oder vielmehr im Vernünftigsein und Erkennen bestehe[301]), wird zunächst dahin beantwortet, daß Lust in gänzlicher Ablösung von der denkenden Thätigkeit in uns sich nicht finde, daß Erkennen ohne alle Lust wenigstens im Menschen sich nicht entwickeln könne[302]), mithin für uns ein aus Lust und Einsicht gemischtes Dasein wünschenswerth sein müsse. Damit bahnt Plato eine Vermittelung zwischen der Lustlehre der Kyrenaiker und solchen Sokratikern an, zunächst den Antisthcneern, die mit Beseitigung aller Lustempfindung, in der Vernunfterkenntniß ausschließlich das an sich Anzustrebende suchten. Ein Vermittelungsversuch, den Pl. als einen von ihm zuerst unternommenen bezeichnet[303]). Es kommt daher die Art und Weise der richtigen Mischung aus beiden zur Untersuchung. Die Unlust wird auf Störung, Lust auf Erhaltung oder Wiederherstellung der inneren Harmonie zurückgeführt[304]) und gezeigt, wie Furcht und Hoffnung aus jenen Empfindungen hervorgehn, daß daher wahre und falsche Lust zu unterscheiden sei[305]). Falsch nämlich kann die Lust werden in Bezug auf die die Lustempfindung begleitende oder daraus hervorgegangene Vorstellung, in der Vergleichung von Lust- und Unlustempfindungen, so wie durch Verwechselung mit einem Mittleren zwischen beiden[306]). Daß aber die Täuschung um so

---

301) Phileb. 11, b. vgl. 14. b. 19, d. Als Urheber jener beiden Annahmen werden unverkennbar die Kyrenaiker (p. 43, a. 53, c. 67, b) und die Antistheneer (p. 44, b) bezeichnet. *οἳ τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι . . λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφυγάς κτλ.*

302) ib. 21, b. e. vgl. 22, c. 33, b. 27, c.

303) s. Steinhart IV, 635.

304) Phil. 31, d. 32, c. 33, d.

305) ib. 32, c. 33, c. Rep. IX, 584, d. — Phileb. 36, c.

306) ib. 40, c sqq. und in Bezug auf die Mischung der Lust- und Unlustempfindungen des Leibes, oder des Leibes und der Seele, oder auch der Seele allein, ib. 46, b.

näher liege, je heftiger die zu Grunde liegenden Begehrungen und die daraus hervorgehenden Affekte, wird an Zorn und Furcht, Verlangen und Trauer, Liebe und Eifersucht nachgewiesen [307]). Ferner wird reine und gemischte Empfindung unterschieden und die Lust als Folge der Bewegung gefaßt, die ein Seiendes zu ihrem Ziel habe, daher um so vorzüglicher sein müsse, je vorzüglicher die zu Grunde liegende Thätigkeit oder Bewegung, wie im neunten Buche vom Staate weiter ausgeführt wird [308]). So ergibt sich denn daß das Wissen vorzüglicher als die Lustempfindung, nach Erfahrung, Einsicht und Vernunftgründen, und daß diese Entscheidung dem in der höchsten Thätigkeit begriffenen Philosophen zustehn müsse [309]). Nach kurzer Durchmusterung der verschiedenen Arten der Einsicht, wie sie mehr oder weniger bestimmt auch in andren platonischen Dialogen angedeutet werden, ergibt sich als Erfolg der Untersuchung, daß die schönste und reinste Mischung von Einsicht und Lust das Begehrenswertheste sei [310]). Das dabei vorauszusetzende Maß (das *πέρας*) wird dann in die Begriffe der Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit [311]) aufgelöst und endlich eine Tafel der Güter entworfen, an deren Spitze die ewige Natur des Maßes (der Inbegriff der Ideen) gestellt wird, dem das (im Leben verwirklichte) Schöne, Gleichmäßige und Vollendete folgt, darauf (als Organ für Erreichung desselben) Vernunft und Einsicht, denen Erkenntnisse, Künste und richtige Vorstellung, und als letztes Glied in der Reihe, die sie begleitenden reinen Lustempfindungen sich anschließen; unter den gemischten sollen nur die nothwendigen geduldet werden [312]). Die Forderung sich Gott zu ver-

---

307) ib. 45, b. Auf diese werden die gemischten Empfindungen der Lust am Komischen und am Tragischen zurückgeführt, 49, e sq.

308) 51, b. — 53, c. Rep. IX, 581, d sqq.

309) Rep. IX, 582, a. (327).

310) Phil. 55, d sqq. — 61, b sqq.

311) ib. 65, a *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν κτλ.*

312) ib. 66, a. — vgl. 62, a. Rep. VIII, 558, e. 559, b. Legg.

ähnlichen, faßt nur als Endzweck aller unsrer Bestrebungen einheitlich zusammen, was im Philebus auseinander gelegt wird [313]).

2. Vom Philebus gehen gleichmäßig aus der Timäus und die Bücher vom Staate. Wir haben die Grundlinien des Timäus, wenngleich er die Bücher vom Staate berücksichtigend, später verfaßt sein muß, früher in Erwägung gezogen, weil Plato die Ethik ohngleich höher als die Physik stellt und in diesen Büchern zu höherem Grade der Wissenschaftlichkeit erhoben hat. Nach einer unverbürgten und wenig glaubwürdigen Nachricht [314]) soll er zuerst die beiden ersten Bücher als einen für sich bestehenden Dialog herausgegeben haben, nach einer andren besser gewährleisteten Angabe fand sich nach seinem Tode eine Wachstafel, auf welche der Anfang des ersten Buches mit verschiedenen Umstellungen und Verbesserungen geschrieben war [315]). Daß schon Aristophanes in den Ekklesiazusen (v. 682—88) um d. J. 392 v. Chr., die Güter- und Weibergemeinschaft verspottet, beweist nicht eine so frühe Abfassung der Bücher vom Staate. Auch wenn die Annahme, der Spott des Komikers sei gegen eine Theorie der Kyniker gerichtet, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, — ganz wohl konnte Plato jene Lehre bereits in Vorträgen oder Gesprächen aufgestellt haben und sie dadurch bekannt geworden sein. Der reiche und kunstvoll gegliederte Inhalt dieser Bücher, den Schleiermacher und nach ihm Steinhart, nur mit

---

II, 667, e ἀβλαβὴς ἡδονή. vgl. Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio 18 sqq. und Stallbaum, Prolegom. in Phil. 71 sqq. Die Dreitheilung der Güter in seelische, leibliche und äußere (Legg. III, 697, b), ist ohne wissenschaftliche Bedeutung.

313) Theaet. 176, a ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Rep. X, 613, a εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. vgl. VI, 500, c. 504, e. Legg. IV, 716, c. Wyttenbach ad Plutarch. de sera N. Vind. p. 27.

314) Gellius XIV, 3. Liegt irgend Thatsächliches dieser Nachricht zu Grunde, so kann sie sich nur auf das erste, einigermaßen für sich bestehende Buch beziehn; vgl. Ueberweg a. a. O. S. 212.

315) Diog. L. III, 37 nach Euphorion und Panätius. vgl. Dionys. de composit. 244. Quintil. VIII, 6.

einer erheblichen Abweichung in sechs Hauptstücke zerlegen, geht einerseits in die Tiefen der Dialektik zurück, andrerseits umfaßt er die Grundlinien eben so wohl der Ethik als Politik, daher denn als Zweck des Werkes Einige die Staatslehre, Andre die Sittenlehre betrachteten, noch Andre nach einem höheren, Beides vereinigenden Standpunkte sich umsahen. Daß alle Tugend auf den Staat zu beziehen sei, hebt der Verfasser selber hervor (IV, 435, a). Zugleich jedoch deuten die ausführlichen Erörterungen über die verschiedenen Arten der Erkenntniß, den Werth der einzelnen Wissenschaften und Künste und über das höchste Gut auf einen höheren Einigungspunkt hin. Steinhart (V, 32 ff.) findet ihn in der Idee des Guten, als dem Princip aller Wahrheit und Tugend, in welcher sich der Begriff einer allgemeinen, Himmel und Erde verbindenden sittlichen Weltordnung offenbare, die einerseits in sich schließe daß das sittliche Leben zu einem das ganze Menschenleben beherrschenden Organismus sich ausbilde, andrerseits die Wiederherstellung der so oft gestörten Uebereinstimmung des sittlichen und unsittlichen Thuns der Einzelnen mit ihren Schicksalen verheiße.

Da wir der verschlungenen Gliederung des Werkes nicht folgen können, so sondern wir die Grundlinien der Ethik und Politik je für sich aus ihm aus, und erstere ohne auf die früher bezeichneten Erörterungen des Begriffs der Gerechtigkeit zurückzugehn. Auch die sittliche Würdigung der verschiedenen von den Menschen angestrebten Güter (II, 387 ff.) lassen wir außer Acht. Wir wenden uns daher zunächst zu der Tugendlehre. Sie beruht auf der Ueberzeugung daß Glückseligkeit nur durch Tugend, also durch die innere Ordnung, Harmonie und Gesundheit der Seele, d. h. ihre rechte Beschaffenheit, erreicht werden könne[316]), sofern in der Seele des Tugendhaften derjenige Theil herrsche, dem die Herrschaft zukomme

---

316) Rep. I, 353, d. Gorg. 504, b. vgl. 506, d. — Phaedo 93, e ἡ . . ἀρετὴ ἁρμονία εἴη. Phil. 64, e. Rep. IV, 444, e ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. VIII, 554, e ὁμονοητικῆς . . καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετή. vgl. X, 609, b. Phaedo (317). Tim. 87, e u. s. w.

und vermittelst dessen wir uns zum Ewigen erheben. Die Tugend bedarf und erträgt nicht äußere Bestimmungsgründe und sie allein macht wahrhaft frei [317]). Wiewohl er daher ganz sokratisch die Einheit der wahren Tugend festhält, so unterscheidet er doch verschiedene Aeußerungsweisen und Anlagen dazu, je nachdem der sittliche Theil zunächst in der Gewalt über die sinnlichen Begehrungen oder im Zornmuth oder in der Vernunft sich offenbare. Wer aber zu letzterer Stufe sich erhebt, ist damit zugleich der beiden andren theilhaft, die höhere Tugend begreift die niedere in sich. Die niedere Tugend, auf Uebung, Sitte und richtiger Vorstellung beruhend, ist eine Vorstufe der höheren [318]), und die besonderen Tugenden sind nur verschiedene Verwirklichungsweisen der einigen; ihre Verschiedenheit beruht auf der Verschiedenheit der Vermögen, in denen sie sich zunächst wirksam erweisen. Seine Dreitheilung legt Plato daher der wenn auch von ihm nicht zuerst aufgestellten, so doch festgestellten Viertheilung der Tugenden zu Grunde. Tapferkeit im Zornmuth wurzelnd, ist ihm demnach die den Lust- und Unlustempfindungen Widerstand leistende standhafte Behauptung der richtigen Meinung gegen das wirklich Gefährliche, das Böse, zunächst in Bezug auf das innere Bewußtsein und demnächst erst gegen äußere Gefahr [319]); die Selbstbeherrschung oder Besonnenheit die Unterordnung des Begehrlichen unter die Vernunft [320]); die Weisheit die das Seelenleben beherrschende deutliche Erkennt-

---

317) Phaedo 69, b *ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ᾖ, καὶ ἀνδρία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ ᾖ μετὰ φρονήσεως.* vgl. 82, b. Rep. IX, 588, b sqq.

318) Rep. VII, 519, d. vgl. IV, 428, d. 430, a. X, 619, c. Phaedo 82, b. Legg. XII, 963, d. Ueber Einheit der Tugend vgl. Prot. 349 sqq. Meno 71, d. Lach. 194, c ff. Charm. 164, d sqq.

319) Rep. IV, 429, b. vgl. Polit. 309, d.

320) Rep. IV, 442, a. III, 389. — IV, 431. vgl. Lach. 195, c. 199, b. Legg. I, 626, e.

niß dessen was der Seele heilsam ist[321]). Schon die Besonnenheit wird als innere Harmonie beschrieben[322]); in ähnlicher Weise die Gerechtigkeit, welche Jeglichem das Seinige oder Schuldige geben und die verschiedenen Sphären der Wirksamkeit aufrecht halten soll, als innere Eintracht oder Harmonie gefaßt, jedoch als eine in der Gemeinschaft sich verwirklichende, in der äußeren Welt sich bewährende[323]). Aber keine der drei andren Tugendrichtungen kann ohne Zügelung durch die Vernunft oder Weisheit bestehn. Ohne sie würde die Tapferkeit zu thierischem Triebe oder zum Muthe aus Feigheit, die Besonnenheit oder Selbstbeherrschung zum Stumpfsinn oder zu einer lediglich dem Genusse dienenden Enthaltsamkeit werden. Tapferkeit und Besonnenheit bedürfen der Uebung und Gewöhnung und beruhen wenigstens zum Theil auf Naturanlagen[324]), Weisheit lediglich auf der belebenden Entwickelung der Vernunftthätigkeit. Sie bedarf der Förderung durch Wissenschaft, die beiden andren sollen durch Gymnastik und Musik ausgebildet werden[325]). So legt Plato den Grund zu der Sonderung der bekämpfenden und belebenden Tugend und würde unter letztere ganz wohl die Liebe haben begreifen können, wenn er sie noch bestimmter vom ethischen Gesichtspunkte aufgefaßt hätte.

Wie Glückseligkeit mit innerer Harmonie oder Tugend zusammenfalle, wird zugleich an den Gemüths- und Staatsverfassungen und ihren Uebergängen in einander veranschaulicht. Die wahre königliche Gemüths- und Staatsverfassung soll durch Abschwächung der Vernunftherrschaft, bei Uebergewicht der Gymnastik, in die ehrgeizige und timokratische Verfassung, durch Uebergewicht der Liebe

---

321) Rep. IV, 445, d.

322) ib. 430, d. 431, c. 442, c. VI, 505. vgl. Phado 68, c. Charm. 174, b. Legg. III, 688.

323) Rep. IV, 433, a sq. 442, e.

324) Protag. 333, c. Phaedo 68, c. Polit. 309, b sq. 306, a. 308, b. 310, d. 311, b. Rep. III, 410, d. — Legg. XII, 963, d.

325) Rep. III, 410, d. vgl. Polit. 309, b. vgl. Legg. II, 661, c. III, 696, b.

zum Erwerb, in Habsucht und Oligarchie übergehn, aus dieser durch zunehmende Zügellosigkeit die Lustsucht und Demokratie, aus ihr endlich die Knechtschaft und Tyrannei sich entwickeln, — die unglückseligste aller Gemüths- und Staatsverfassungen, weil das Werthloseste über das Edelste herrscht und Gewalt an die Stelle der Freiheit tritt [326]). Durch Zurückführung der Abstände und Uebergänge auf Zahlenverhältnisse und durch Vergleichung der aus je einer der drei Lebensthätigkeiten sich entwickelnden Lustempfindungen [327]), versucht Plato diese seine Annahmen noch mehr ins Licht zu setzen; entscheiden soll die Erfahrung. Während die Grundzüge der Güter- und Tugendlehre mit fester Hand von ihm entworfen sind, finden sich zu einer Pflichtenlehre nur wenige vereinzelte Striche, und er würde Durchführung derselben wohl für eben so wenig erforderlich gehalten haben als Gesetze für seinen Normalstaat; die zum Wissen erhobene Vernunft oder ihr Vertreter im Staate sollte als lebendiges Gesetz stets im Stande sein das Richtige und Gute zu bestimmen. Aber von der Reinheit seines Princips zeugt die Entschiedenheit mit welcher er gegen die allgemein verbreitete Annahme sich ausspricht, es sei erlaubt, ja sittlich, an den Feinden sich zu rächen, mit der er die Pflicht der inneren wie der äußeren Wahrhaftigkeit einschärft [328]) und den Begriff der Liebe läutert. Freiheit der Selbstbestimmung, selbst bei der Wahl der Lebenslose, setzt er unbedenklich voraus [329]), ohne in Begriffsbestimmung derselben und Erörterung der Schwierigkeiten einzugehn, die bei näherer Erwägung der Begriff mit sich führt. Auch eine weitere Durchführung der Tugendlehre findet sich bei ihm

326) Rep. VIII, 545 sqq. vgl. IX, 580, c.

327) ib. 587, c. — 582, a *ἀλλ' ὧδε σκόπει· τίνι χρὴ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἆρ' οὐκ' ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ;* c *ἀνάγκη . . ἃ ὁ φιλόσοφός τε καὶ ὁ φιλολόγος ἐπαινεῖ ἀληθέστατα εἶναι.* vgl. 586, e.

328) ob. Anm. 300. — Rep. VI, 486, b. VII, 535, d. vgl. III, 389, b. 413, a.

329) Phaedr. 249, b. Rep. X, 617, d. Darauf bezieht sich auch das oben (Anm. 296) angeführte Wort: *ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτον.*

nicht. Die Frömmigkeit wird hier noch bestimmter als im Euthyphro in den Bereich der Gerechtigkeit gezogen [330]). Von untergeordneten Tugenden macht Pl. nur Edelsinn und Großmuth (ἐλευθεριότης und μεγαλοφροσύνη) namhaft [331]).

B) Die platonische Staatslehre.

Ihr liegt die Ueberzeugung zu Grunde daß die geistig sittliche Natur des Einzelnen nur in einem wohlgeordneten Staate vollständig sich entwickeln könne und der gute Staat umgekehrt nur das Abbild eines wohlgeordneten Einzellebens sei [332]); sein Zweck und seine Beschaffenheit müsse deshalb der sittlichen Natur des Einzelnen völlig entsprechen. Daher man nur die Veranlassung zum Staate, nicht ihren Grund, in der Hülfsbedürftigkeit der Einzelnen suchen darf [333]); sein Zweck ist lediglich Gerechtigkeit oder Sittlichkeit der Einzelnen und Glückseligkeit des Ganzen [334]). Er stellt das Bild der Gerechtigkeit im Großen dar. Als Gegenbild des sittlichen Einzellebens setzt der vollkommene Staat völlige Harmonie voraus, in der Alles Allen gemein [335]) und der Einzelne in allen seinen Beziehungen nur Glied, Organ des Ganzen ist, auch in seinem Familienleben. Mithin muß Ehe, Erziehung, Eigenthum, Neigung und Beschäftigung von den Bestimmungen des Staates abhängig sein [336]). Was die dorischen Staaten, nur mit einseitigen und ungenügenden Voraussetznngen vom Zwecke des Staates

330) Eutyphro 11, e. 12, e. 14, c. 15, b. Rep. IV, 442, e. vgl. Prot. 329, c.

331) Rep. III, 402, c. vgl. Symp. 194, a ἀνδρία καὶ μεγαλοφροσύνη.

332) Rep. II, 368, e. vgl. VIII, 545, b. VII, 541, b. VI, 496, d.

333) ib. II, 369, b. vgl. 372, d.

334) Gorg. 515, b. Rep. VII, 519, e. IV, 420, b. vgl. Legg. I, 632, d. IV, 707 u. s. w.

335) Rep. V, 462, d. vgl. Legg. V, 739, c. VIII, 819, a. IV, 715, b.

336) Rep. V, 451 sqq. vgl. III, 400, c sqq. 409, e. VI, 496, d. u. s. w.

anstrebten, gänzliches Aufgehn des Einzellebens ins Staatsleben, will Plato von seinem höheren sittlich-idealen Standpunkte aus erreichen, im Gegensatz gegen die in den Staaten seiner Zeit beginnende Auflösung und Zügellosigkeit [337]), — nach der Voraussetzung, daß Sonderung der Berufe oder Stände nöthig sei, damit Jeder, ohne Spaltung seiner Thätigkeit, das ihm Angemessene möglichst vollkommen zu leisten vermöge [338]). Läßt sich nun der durchgreifendste Unterschied unter den Einzelnen auf das Vorwalten des einen oder andren der drei Seelenvermögen zurückführen, so werden daraus im großen Ganzen die wesentlich verschiedenen Berufe und Stände sich ableiten lassen, in Folge dessen was als Bedingung des in sich einigen Staates vorausgesetzt war, daß Jedem in demselben die Stelle angewiesen werde, wozu er nach Anlage und Bildung vorzüglich sich eigne [339]). Diejenigen nun, schließt Plato, bei denen das Begehrliche überwiegt, d. h. die große Masse, sind der Theilnahme an der Lenkung des Staates nicht fähig; sie sind auf den Ackerbau und die Gewerbe angewiesen, verpflichtet auch den beiden andren Ständen die Mittel des Unterhalts zu gewähren und sollen Theil an der Mäßigkeit haben [340]). Erst wo das Zornmuthige, unter der Herrschaft der Vernunft, die Begierden zu zügeln und zu beherrschen im Stande ist, kann das Vollbürgerrecht eintreten [341]). Doch auch hier ergiebt sich wiederum eine Sonderung: die Einen sind geeignet durch richtige Vorstellung die zur Zügelung der Begierden erforderliche Tapferkeit in sich auszubilden und damit Hüter des Staates und Hülfsgenossen der Regierenden zu werden, die Andren von der richtigen Vorstellung zum wahren Wissen, zur Idee, sich zu erheben, d. h. zu derjenigen Stufe

---

337) Rep. VIII, 555, c. 557, e ff.

338) ib. IV, 433, d. II, 374, a. vgl. IV, 421, b. 434, a. III, 397, e. VIII, 551, e.

339) Rep. II, 374 sqq. — III, 415 sqq. IV, 435: der Staat soll kraft der *τριττὰ γένη φύσεων, σώφρων, ἀνδρεία καὶ σοφὴ* sein. vgl. 427, e.

340) Rep. V, 463, b *μισθοδόται τε καὶ τροφεῖς.* — IV, 531, c *σωφρονεῖν.*

341) ib. 429 sq. II, 375.

der Vernunftherrschaft, ohne welche die wahre Lenkung des Staates nicht bestehn kann [342]). Gerechtigkeit und Mäßigkeit sind die Tugenden, welche auch dem Nährstande unentbehrlich sind; von richtiger Vorstellung geleitete Tapferkeit ist das Erforderniß des Wehrstandes; der vom deutlichen Bewußtsein geleiteten Weisheit bedürfen die Herrscher; doch ist jene Tapferkeit die nothwendige Vorstufe zur Weisheit und aus den Wächtern gehn die Herrscher hervor. Nachdem in jenen durch Einigung des Milden und Eifrigen, Sanften und Heftigen, vermittelst der in steter Wechselwirkung mit einander stehenden Gymnastik und Musik, das Eiferartige zu durchgängiger Abhängigkeit von der Vernunft gelangt ist [343]), soll, vorbereitet durch Beschäftigung mit der Mathematik [344]), die Ueberleitung von der richtigen Vorstellung zum Wissen, vom Werden zum Sein, durch dialektische Uebungen statt finden, und wer darin das Ziel erreicht, jedoch nicht vor dem fünfzigsten Jahre, unter die Herrscher aufgenommen werden [345]). Sie sollen, wenngleich nur der Pflicht folgend, als Vertreter der Vernunft im Staate, nicht reiner Geist sein wollen [346]). Die Dreitheilung entwickelt sich also hier wie in der Seelenlehre aus der Zweitheilung. Die Vollbürger verhalten sich zu den Beherrschten wie edles zu unedlem Metall, die Herrscher zu den Wächtern wie Gold zu Silber [347]). Die musikalische Ausbildung umfaßt, nach griechischem Begriffe, auch Literatur und Poesie, doch soll die vorhandene Poesie, weil von der Idee noch nicht durchdrungen, vom platonischen Staate ausgeschlossen werden [348]). Die höchste Aufgabe der Herrscher ist Ueberwa-

---

342) ib. IV, 428.

343) ib. II, 375, b. III, 410, b. 412, a. 404, a. vgl. Pol. 309, b. 310, a. Legg. III, 696, b. ib. II, 654, a. 665, b. 670, a kommt als Bestandtheil der Gymnastik (VII, 795, e) der Tanz hinzu.

344) Rep. VII, 522 ff. vgl. Legg. VII, 810 u. s. w. Phileb. 55, e.

345) Rep. VII, 537, e. vgl. III, 413. c ff. VI, 484, a.

346) Rep. VII, 519, c. 540, b. vgl. I, 347, b. VI, 500, b.

347) ib. III, 414, a.

348) ib. II, 376, e. III, 392, c. X, 598 sqq. 607, a. VIII, 568, b. vgl. Legg. IV, 719, b. VII, 817, b. VIII, 829, c.

chung der Erziehung, auf daß die Vernunftherrschaft immer vollständiger und verbreiteter werde[349]). Auch die Frauen, frei von den häuslichen Sorgen, sollen an der männlichen Erziehung Theil nehmen[350]). Der Nährstand dagegen, das Außenwerk des Staates, ist auch rücksichtlich der Erziehung sich selber überlassen, und wird dadurch einigermaßen für seine Dienstbarkeit entschädigt, daß der Staat in sein Privatleben nicht eingreift und ihm geringere persönliche Opfer anmuthet[351]). Doch setzte Plato wohl allmählige Ausgleichung der zwischen jenem und den beiden oberen Ständen befestigten Kluft voraus und behielt den Herrschenden vor, die Hervorragenden der dritten Klasse in den höheren Stand aufzunehmen und wiederum Unwürdige dieses in jenen zurückzuversetzen[352]). Der leitende Gedanke des platonischen Staates ist demnach, daß nur die wahrhaft Wissenden zum Herrschen befähigt seien, und daß, da diese ihm die wahrhaft Philosophirenden waren, der Staat von den Uebeln an denen er leide, nur befreit werden könne, wenn die Philosophen Herrscher würden oder die Machthaber wahrhaft und gründlich philosophirten[253]). Nichts geißelt er so wiederholt und bitter auch in seinen übrigen Dialogen als den Mangel an wahrer Erkenntniß unter den Staatsmännern.

Unausführbarkeit seines Staates gibt Plato nicht zu, gesteht aber daß der Staat ebensowenig wie der Einzelne der Idee der Gerechtigkeit völlig entsprechen könne[354]). In späteren Jahren jedoch, in denen er über das den Menschen Erreichbare minder günstig geurtheilt zu haben scheint, so daß er selbst die Annahme

---

349) ib. VI, 491, e. VII, 540, b. vgl. Gorg. 521, d. Euthyphr. 2, d.

350) Rep. V, 451, e sqq. 456, c sqq. 471, d. VII, 549, d.

351) ib. III, 416, c. IV, 419 ff.

352) ib. III, 415, a.

353) Polit. 293, c. 259, c. Rep. V, 473. vgl. VI, pr. p. 487, d. 499, c. 503, b. VII, 521, b.

354) VI, 499, b ff. Rep. V, 474, b und häufiger; vgl. Zellers plat. Stud. 19 f.

einer bösen Weltseele sich gefallen ließ[355]), sah er sich veranlaßt in seinen Büchern von den Gesetzen die Forderungen seines Idealstaates wesentlich zu mildern. Er mußte sich entschließen die unbedingte Gemeinschaft und Einheit zu beschränken, daher die Stände nicht mehr schlechthin gesondert, die Gewalt der Herrscher an Gesetze (*νοῦ διανομή*) gebunden werden. Landbau und Gewerbe sollen durch Fremde und Sklaven besorgt, der dritte Stand zur Theilnahme an der Entscheidung herangezogen werden, der erste Stand aus dem zweiten durch Wahl hervorgehn, die Verfassung aus Monarchie und Demokratie gemischt, Freiheit mit Vernunft verbunden sein. Jedoch sollen die dem Gemeinwohl dienenden Herrschenden als Diener des Gesetzes über die Unwissenden herrschen. Ihre Erziehung beschränkt sich auf Musik, Gymnastik und Mathematik. Vor Allem soll sie von Gottesfurcht geleitet werden und das ganze Staatswesen auf Religion sich gründen. An die Stelle der Weisheit tritt die Vernunftherrschaft, und der Tapferkeit zur Seite die Mäßigung. Die auf richtige Vorstellung sich gründende Tugend wird für ausreichend gehalten. Die Volksversammlung hat zu wählen, zu prüfen und über öffentliche Verbrechen zu richten. Ein vom Volke gewählter Staatsgerichtshof soll die Kandidaten prüfen und Rechenschaft abnehmen. Eine oberste Leitung der Erziehung wird eingesetzt und als Schlußstein ein aus den bewährtesten Bürgern gewählter Ausschuß zur Fortbildung der Gesetze[356]). Die Ausführung eines dritten, den Verhältnissen noch bestimmter sich anschließenden Staates, scheint Plato nicht beabsichtigt zu haben[357]).

Ueber seine Lehren vom Schönen und der Kunst behalte ich der folgenden Uebersicht einige Bemerkungen vor. Die nicht sehr

---

355) Legg. X, 896, d ff. 898, c. 904, a f. vgl. Zellers plat. Stud. S. 43 u. Philosoph. der Griechen S. 635 f.

356) Statt ins Einzelne eingehender Anführungen verweise ich auf m. Handbuch II, 1, 541 ff., Zellers Philosophie der Griechen II, 1, 618 ff. u. Steinharts treffliche Einleitung, Platons sämmtl. Werke VII, 1. 77 ff.

357) Legg. V, 739, a.

erheblichen Abweichungen der Theorie des Politikos von der in den Büchern vom Staate muß ich hier außer Acht lassen.

Uebersicht.

Ein philosophisches Lehrgebäude steht in dem Maße hoch, in welchem es vorangegange Theorien abschließt und für neue Untersuchungen eine Grundlage oder doch fruchtbare Keime enthält; es ist nach dem Verhältniß eben sowohl zu seiner Zukunft wie zu seiner Vergangenheit zu ermessen. Das Vorhaben nach beiden Seiten abzuschließen, die Ergebnisse aller vorangegangenen Forschung als Momente in sich zu enthalten und der Zukunft die Mühe weiterer Forschung vorwegzunehmen, ist eine sich selber strafende Vermessenheit. Wie werden wir in jener zwiefachen Rücksicht das platonische System zu beurtheilen haben?

1. Zunächst aus der sokratischen Schule hervorgegangen, hält Pl. fest an der Ueberzeugung daß wir nur vermittelst der durch Selbstthätigkeit des Denkens zu entwickelnden Begriffe zum Wissen zu gelangen vermögen, auch daß aus dem Fürwahrhalten des Besonderen, Konkreten, das Allgemeine des Begriffs induktorisch zu gewinnen sei. Aber schon in dieser Rücksicht sieht Plato in mehrfacher Beziehung nach einer Ergänzung der sokratischen Lehre sich um. Inhalt und Umfang der Begriffe stehen in durchgängiger Wechselbeziehung mit einander, also auch Begriffsbestimmung und Eintheilung; für letztere entwirft er daher die Grundlinien einer Theorie, die in der früheren Philosophie noch durchaus fehlte. Dann wird er inne, wie von niederen zu höheren Begriffen stufenweis aufsteigend wir zur Vermeidung von Lücken und daran sich schließenden andren Fehlern der Begriffsbestimmung, einer Kontrole bedürfen, und findet sie, wenngleich er nur noch theilweise Anwendung davon gemacht hat, indem er dem Wege von Unten nach Oben, vom Besondern zum Allgemeinen, den umgekehrten, von Oben nach Unten, also dem induktiven einen deduktiven hinzuzufügen fordert. Noch eine zweite Kontrole oder Ergänzung glaubte er in dem die

Begriffe in Beziehung auf die sich ergebenden Folgerungen erwägenden hypothetischen Verfahren zu entdecken, und empfiehlt die Folgerungen rücksichtlich ihres Seins und Nichtseins, ihres Seins für sich und für Andres sorgfältig und folgerecht durchzugehn. Der Folgezeit überließ er nicht nur die Lehren von der Begriffsbestimmung und Eintheilung und ihr Verhältniß zu einander weiter zu entwickeln, sondern auch das von ihm nur angewendete, nicht untersuchte, Verfahren der Schlußfolgerung rücksichtlich der Ableitung des Allgemeinen aus dem Besondern wie des Besonderen aus dem Allgemeinen, zum Gegenstande eindringlicher Untersuchungen zu machen.

2. Sokrates hatte in richtiger Erwägung dessen was zunächst Noth that, seine Begriffsbestimmungen auf das sittliche Gebiet beschränkt. Ließ sich aber dieses Gebiet von dem des Erkennens der Welt der Dinge schlechthin sondern? setzt nicht schon Richtigkeit des Handelns Einsicht in die Natur der Dinge voraus? Indem von dieser Seite Plato weit über Sokrates hinausging, mußte er zugleich auf die Theorien der vorangegangenen Philosophie zurückkommen. Der herakitischen Theorie gab er zu daß die Erscheinungen der Sinnenwelt in stetem Wechsel begriffen seien, die Sinne ein Seiendes, Beharrliches, sich selber gleich Bleibendes nicht zu ergreifen vermöchten. Wie aber könnte von Erkenntniß eines Bestand- und Seinlosen, wie von dem Allgemeinen des Begriffs die Rede sein innerhalb der Flucht des ruhelosen Werdens? Schon sein sokratisches Bedürfniß der Begriffsbestimmung mußte ihn auf die eleatische Ueberzeugung vom schlechthin beharrlichen Sein und damit auf die Versuche zurückführen die Lehre vom ewigen Werden mit der vom unveränderlichen Sein zu einigen. Daß keine der drei vorangegangenen Theorien ihn befriedigen konnte, ist begreiflich. Sie hatten das Seiende doch wiederum innerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren gesucht und darin den ohngleich tiefer blickenden, es als das rein Denkbare fassenden Parmenides nicht begriffen. Ihm näherte sich ohngleich mehr rücksichtlich des Begriffs des Seienden Euklides und ergänzte ihn, indem er die Nothwendigkeit anerkannte eine Mehrheit des Seienden vorauszusetzen; aber eben

indem er es lediglich geiſtig begrifflich faßte, kehrte die von den Eleaten angenommene unüberſteigliche Kluft zwiſchen ihm und dem Werdenden zurück. Sie auszufüllen und das Seiende als wahren Grund des Werdenden nachzuweiſen, war die Aufgabe welche Plato ſich ſtellte. Des Werdenden und der Veränderungen werden wir durch die Sinne inne; aber die Sinne und die von ihnen abhängigen Vorſtellungen vermögen nicht zum Begriff und Wiſſen zu führen; wir müſſen auf Wiſſen und Erkennen verzichten, oder zu ihm durch das denkende Innewerden an ſich wahrer und gewiſſer Begriffe gelangen; nur durch ſie vermögen wir richtige von unrichtigen Vorſtellungen zu unterſcheiden. Solche an ſich wahre und gewiſſe Begriffe nennt Plato, gleichwie ſein Freund Euklides, Ideen, und eröffnet damit Unterſuchungen, die bis in unſre Zeit hinüberreichen. Was ſind die Kant'ſchen Kategorien anders als die unmittelbar der Selbſtthätigkeit des Denkens angehörigen Begriffe, durch deren Anwendung die je dem einzelnen Individuo eigenthümlichen und in die Wechſel ſeiner Lebensfunktionen verflochtenen Empfindungen zur Allgemeingültigkeit der Erfahrung und damit zum Wiſſen erhoben werden ſollen?

3. Wiſſen und Erkennen aber ſetzt nicht nur Gewißheit für uns, ſondern zugleich Uebereinſtimmung mit einem von uns unabhängigen Sein voraus. Und wäre die Welt der Erſcheinungen im ewigen ſtetigen Fluſſe des Werdens begriffen, ſo vermöchten wir nimmer zu ſinnlicher Wahrnehmung, geſchweige denn zum Begriff und zur Erkenntniß zu gelangen. Alſo muß irgendwie ein unveränderlich Seiendes ihr zu Grunde liegen, und zwar je nach Verſchiedenheit der Objekte der Veränderungen ein verſchiedenes, mithin mannichfaltig Seiendes. Soll aber die Welt der Erſcheinungen und die der Ideen nicht aus einander fallen, ſoll erſtere irgendwie erkennbar ſein, ſo muß eine ſie beſtimmende Urſächlichkeit dem Seienden oder den Ideen zukommen. Und hier iſt der Punkt auf welchem Plato einerſeits über Euklides, die Eleaten und auch über die vorangegangenen Vermittelungsverſuche zwiſchen dem Werden und Sein ſich erhebt, andrerſeits der nachfolgenden Philoſophie das Recht und die Pflicht zuweiſt über ihn hinauszugehn. Er erhebt

ſich über die Eleaten und die Megariker durch Anerkenntniß der Nothwendigkeit einer wirkſamen Vermittelung zwiſchen den beiden Welten; über die drei Vermittelungsverſuche, indem er das Seiende nicht mehr in einem ſinnlich Wahrnehmbaren und damit der Welt des Wechſels und Werdens angehörigen, ſondern in den ſich ſelber gleichbleibenden, nur durchs reine Denken erfaßbaren Begriffen oder Ideen ſucht. Aber wie ſollen ſie der Flucht des Werdens Einhalt thun, es in erkennbarer Weiſe geſtalten und ordnen? Sie müſſen, ſieht er ein, unberührt von dem Wechſel des Werdens bleiben; er weiß ihnen keine andre als die urbildliche Urſächlichkeit anzuweiſen, und urbildliche Urſächlichkeit iſt ihm nach Zwecken wirkende, oder vielmehr Zwecke ſetzende. Da kommt ihm auf halbem Wege Anaxagoras entgegen; aber auch nur auf halbem Wege; denn die Zweckurſächlichkeit des anaxagoreiſchen Nus iſt gebunden an die ewige, von dieſem unabhängige qualitative Beſtimmtheit der Urſaamen der Dinge, der Geiſt ein lediglich ordnender deſſen was er vorfindet, und was eben darum nach Maßgabe ſeiner ewigen unveränderlichen Beſtimmtheit in Wechſelbeziehung mit einander tritt, ſich einigt und trennt. Plato will dieſe Schranke durchbrechen; in All und Jedem was die Welt der Erſcheinungen uns darſtellt, ſoll der Zweckbegriff einer Idee ſich darſtellen oder verwirklichen. Aber wie ſoll er ſich darin verwirklichen? durch die Wirkſamkeit der höchſten, ſchlechthin unbedingten Idee des Guten oder der Gottheit. Geſtehen wir uns, hier zu einem dunklen Punkte in der Lehre Plato's gelangt zu ſein, den er nur ſinnbildlich durch ein von der Sonne hergenommenes Gleichniß einigermaßen zu veranſchaulichen weiß. Auch ſie, die Idee des Guten, iſt in ihrer Wirkſamkeit gebunden an die Beſtimmtheit der gleich ewigen Ideen; und wie iſt ihre ſie verwirklichende Kraft zu denken, da ſie ſelber als Idee eine unveränderliche Beſtimmtheit ſein ſoll? Hier konnte nur durch den Begriff einer unbedingten denkenden Kraftthätigkeit geholfen werden und damit mußten zugleich die Ideen in von jener abhängige Kraftthätigkeiten umgeſetzt werden. Unter allen ſeinen Schülern iſt es dem Ariſtoteles allein gelungen hier ergänzend und umbildend einzutreten.

4. Zur Vermittelung der Welt der Ideen und der der Erſcheinungen bedurfte es auch der Uebergangsſtufen vom Sinnenleben zum reinen Denken. Plato hat ſie in dreifacher Weiſe zu finden geſucht. Die nach idealen Zahlverhältniſſen aus den beiden entgegengeſetzten Principien des Seienden und Werdenden konſtruirte Weltſeele ſoll Einwirkung der Ideen, d. h. des Seienden, auf das Werdende, Stoffartige vermitteln. Ferner, als Uebergangsſtufe von der ſinnlichen Wahrnehmung zum denkenden Ergreifen der Ideen betrachtet er die Vorſtellungen und unterſcheidet dann wieder in der erſten Sphäre, ſinnliche Wahrnehmung von der vorſtellenden Erfahrung, innerhalb der zweiten das vermittelnde (hypothetiſche) Denkverfahren vom unmittelbaren Ergreifen der an ſich wahren und gewiſſen Ideen. Als Vermittelung zwiſchen der ſinnlichen Begehrung und dem reinen Streben nach der Welt der Ideen endlich, gleichwie zwiſchen dem Sinnendaſein und dem ewigen Leben, galt ihm die Liebe. Auch hier finden ſich wiederum die Anfänge und Keime weitreichender Entwickelungen. Aber waren die geſuchten Vermittelungen in der That gefunden? Die Lehre von der Weltſeele, wie oft ſie ſich auch in der Folgezeit erneuert hat, iſt über ihr myſtiſches Dunkel nicht hinausgekommen. Es ſpricht ſich in ihr nur das Bedürfniß der Vermittelung aus. Was den zweiten Vermittelungsverſuch betrifft, ſo hatte Plato zwar eingegeſehn, wie die in der Welt der Erſcheinungen ſich uns darbietenden Wahrnehmungen zu Erweckungsmitteln für das unmittelbare denkende Ergreifen der Ideen werden können und ſollen, nicht jedoch wie wir aus den ſinnlichen Wahrnehmungen Erkenntniſſe zu bilden, von den ſinnlichen Begehrungen zu vernünftigen Wollungen uns zu erheben im Stande ſind. Gleichwie den platoniſchen Ideen eine nur urbildliche Wirkſamkeit zukommen kann, ſo hat ihr Innewerden auch nur die Kraft unſer Auge für ihren Wiederſchein in der Welt der Erſcheinungen zu öffnen. So wenig wir einſehn wie dieſer Wiederſchein entſteht, wie die Welt der Erſcheinungen aus der Urſächlichkeit der Ideen ſich bildet, eben ſo wenig konnte Pl. hoffen durch Schluß von den Wirkungen auf die Urſache, in der Welt der Erſcheinungen die Ideen als ihren Grund zu entdecken.

Auch hier bedürfen ſeine Lehren der Aus- und Umbildung. Weiter reicht die Vermittelung welche er der Liebe anweiſt und wie würde er ſich der ferneren Entwickelung ſeiner Lehre gefreut haben, die ſie der chriſtlichen Philoſophie verdankt.

5. Sollen die Ideen in der Welt der Erſcheinungen, wie auch immer, ſich abbilden, ſo mußte ein von den Ideen Verſchiedenes, von ihnen Unabhängiges, nennen wir es Urſtoff oder wie ſonſt auch, vorausgeſetzt werden, wenngleich es all und jede Beſtimmtheit erſt von den Ideen entlehnen ſollte. — Wir haben geſehn, wie Plato vergeblich ſich bemühte, für dieſes Ur- oder Unweſen eine Bezeichnung zu finden; es begrifflich zu faſſen mußte er von vorn herein aufgeben. Einem ſchlechthin Beſtimmungsloſen irgendwie ein Fürſichſein beizulegen, konnte er ohnmöglich ſich entſchließen. Und doch ſollte es die Schuld tragen für die Unvollkommenheiten, in und mit denen die Ideen in der Welt der Erſcheinungen ſich verwirklichen; es mußte nicht nur der Welt der Erſcheinungen den erforderlichen Stoff gewähren, ſondern auch adäquater Verwirklichung der Ideen in ihr Widerſtand zu leiſten im Stande ſein. Plato legt ihm daher eine der Zweckurſächlichkeit entgegengeſetzte Urſächlichkeit, die der Nothwendigkeit, bei; und ſo tritt bei ihm zuerſt wirkende und Zweckurſächlichkeit aus einander: jedoch in einer Weiſe, der zufolge keine von beiden begreiflich ward. Wir werden ſehn wie demnächſt Ariſtoteles dieſen Unterſchied beſtimmter faßte und für jenes Ur- oder Unweſen einen entſprechenderen Ausdruck fand. In der Grenzbeſtimmung dieſer zwiefachen Urſächlichkeit und der Erklärung ihres Eingreifens in einander, iſt ja freilich auch noch die gegenwärtige Wiſſenſchaft begriffen.

6. Ihre entſprechendſte und glänzendſte Anwendung konnte die platoniſche Ideenlehre in den Beſtimmungen über das ſittliche Handeln und künſtleriſche Bilden finden; denn das eine wie das andre iſt ja abhängig von der Deutlichkeit und Beſtimmtheit der dabei uns leitenden ewigen Zweckbegriffe. Es war die ſokratiſche Ethik in drei verſchiedenen Richtungen ausgebildet worden, oder in der Ausbildung begriffen. Die eine meinte die ſittliche Reinheit und Selbſtändigkeit nur durch gänzliche Abkehr von der Sinnlichkeit

aufrecht halten zu können, ohne daß es ihr gelungen wäre die Zielpunkte des Geisteslebens (der φρόνησις) zu bestimmen; die zweite wähnte der Genuß sei das an sich Anzustrebende und den sittlichen Anforderungen durch Mäßigung im Genuß entsprechen zu können; die dritte Richtung war im Gegensatz gegen die zweite mit der ersten einverstanden; wie aber hätten die Freunde der Ideen, denn ihnen — den Megarikern — gehörte diese dritte Richtung, an der geistigen Passivität der Kyniker sich genügen lassen können? ihnen mußte Sittlichkeit mit dem Leben in der Welt der Ideen zusammenfallen, und darin war Plato mit ihnen einverstanden; nur nicht in der Annahme schon hienieden reiner Geist werden zu können. Auch hier suchte er eine Vermittelung und fand sie in sorgfältigerer Untersuchung über das Wesen der Lust. Daß die sinnliche Lust nicht Bestimmungsgrund unsrer Handlungen sein dürfe, erkannte er mit den Kynikern und Megarikern vollkommen an. Aber beschränkt sich denn, fragte er, die Lustempfindung auf unsre sinnlichen Funktionen? gewährt nicht die Denkthätigkeit, wenn sie ihre Ziele, die Ideen, erreicht, die reinste und höchste Lust? So ergab sich ihm in der Lust eine Vermittelung zwischen unsrem sinnlichen und unsrem der Welt der Ideen zugewendeten Dasein, und zugleich die Unterscheidung der sittlichen von der sinnlichen Lust. Letztere kann überhaupt keinen sittlichen Werth haben und erstere nur als Zeichen vom erreichten Einklang unsrer Wollungen und Handlungen mit den Anforderungen der Ideen, nicht als ihre Triebfeder; Triebfeder darf ausschließlich die Idee selber sein. Daran knüpfte sich ihm einerseits der Versuch eine Tafel der sittlichen Güter, d. h. der Zielpunkte unsrer Handlungen zu entwerfen, andrerseits seine Tugendlehre, in welcher zugleich die sokratische Einheit des Tugendbegriffs aufrecht gehalten und Eintheilung desselben nach Maßgabe der verschiedenen Sphären des Seelenlebens, innerhalb deren er sich verwirklichen soll, gerechtfertigt wird. Durchdrungen von der ursprünglichen Ueberzeugung des griechischen Alterthums, daß das sittliche Leben des Einzelnen nur im Staate sich entwickeln könne, verschlingt sich seine Staatslehre mit der Sittenlehre und zwar so daß er auch die wesentlichen Bestandtheile des Staates und ihr

Verhältniß zu einander auf die verſchiedenen Grundvermögen des Seelenweſens und ihre Beziehungen zu einander zurückzuführen verſucht. Gleichwie dem Geiſte der unbedingte Primat im Seelenleben zukommt, ſo gebührt ihm auch die unbedingte Herrſchaft im Staate, und der Anſpruch darauf kann ſich nur durch die Befähigung bewähren die Ideen zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben. Ganz abgeſehn von ſeinen Neigungen und ſeiner Anſchauungsweiſe der Zeitverhältniſſe, mußte Plato's Staat ein entſchieden ariſtokratiſches Gepräge erhalten, wie er ihn denn auch als Ariſtokratie bezeichnet.

Nach welcher Seite hin aber ſollte ſeine Ethik und Politik weiter entwickelt und ergänzt werden? Auch hier mußte zunächſt das Band zwiſchen der Welt der Erſcheinungen und der der Ideen ein wirkſameres werden, die Tugendlehre daher in Beziehung auf die verſchiedenen Sphären der Wirkſamkeit innerhalb der Sinnenwelt beſtimmter durchgeführt, die Staatslehre den thatſächlichen Verhältniſſen der Wirklichkeit angepaßt werden.

7. Wer endlich war wohl befähigter den Grund zu einer Theorie vom Schönen und von der Kunſt zu legen als Plato, der ſelber als Künſtler erſten Ranges ſich bewährt hat? Und wenn auch K. Juſti in ſeiner Schrift: die äſthetiſchen Elemente in der platoniſchen Philoſophie (Marburg 1860), den Einfluß derſelben über das Maß geltend zu machen geſucht haben möchte, — unbezweifelt greifen ſie in die Anſchauungsweiſe faſt nicht minder als in die Darſtellungsweiſe des Philoſophen bedeutend ein. Und doch könnte man leicht tiefer eindringende Unterſuchungen über das Weſen des Schönen und der Kunſt bei Pl. erwarten als man findet. Zwar das Schöne unterſcheidet er ſehr beſtimmt von dem Sinnenreiz des Angenehmen und vom Nützlichen [358]); es wird Maß und Harmonie, Reinheit und Vollendung ihm beigelegt [359]), das

358) Legg. II, 667, a. d. 668, b. vgl. Hipp. mai. 194, c sqq. Daher auch die Betrachtung des Schönen mit reiner, wahrer, edler Luſt verbunden iſt, Phileb. 51, b.

359) Phileb. 64, e. 66, b. d. Symp. 210. 211, e und anderwärts.

Innewerden desselben auf das Ergreifen der der Erscheinung zu Grunde liegenden Idee zurückgeführt [360]), gefordert daß auch das Kunstwerk von Harmonie beseelt rein und vollkommen sei [361]) und für Conception desselben eine über allem vermittelnden Denken hinausliegende unmittelbar schöpferische Thätigkeit vorausgesetzt [362]), die Plato als göttlichen Wahnsinn (Begeisterung) bezeichnet. Aber weil die Idee als solche im Schönen unmittelbar ergriffen, in der Kunst unmittelbar dargestellt werden soll, wird er der nothwendigen Versinnlichungsweise des Schönen in der Form der Darstellung nicht gerecht. Die Idee des Schönen soll freilich dem Auge als dem hellsten der Sinne, in höherem Glanze als die übrigen Ideen sich offenbaren, welche wenn ebenso deutlich geschaut, noch unwiderstehlicher anziehn würden [363]); und doch, heißt es, das Urschöne sei körper- und farblos, frei von den Bedingungen der Erscheinung, und je freier von diesen, um so höher der Grad der Schönheit, die der Seelen höher als die irgend welcher Körper, die der Tugenden und Wissenschaften höher als die der Seelen und am höchsten die des unbedingt Guten [364]). Je weniger er daher den Begriff des Schönen von dem des Guten sonderte, und je mehr er es entsinnlichte, um so weniger konnte er die der Welt der Erscheinungen sich anschließende und sie nachbildende Poesie als wahre Kunst gelten lassen, zumahl wenn sie auch Unsittliches darzustellen nicht verschmähte, und um so unbedingter forderte er, die Kunst solle von deutlicher Erkenntniß der Ideen geleitet werden. Sein Idealstaat soll die wahre, unmittelbar aus der Anschauung der Ideen hervorgehende Kunst hervorrufen und darüber wachen daß sie sich rein erhalte. Sein Staat der Gesetze macht auch in dieser Beziehung der Welt des Thatsächlichen einige Zugeständnisse.

Das Schöne soll daher keine einem Andren anhaftende Eigenschaft sein, Symp. 211, a. e.

360) Phaedr. 250, b. Phileb. 64, a. Tim. 87, c. 30, c.

361) Rep. III, 402, d. vgl. Phaedr. 264, d.

362) Phaedr. 245, a u. a. St.

363) Phaedr. 250, b.

364) Symp. 210, b.

B. Die ältere Akademie.

Plato hat eine Schule gegründet, die durch Lehrordnung, Fürsorge für Nachfolge in der Leitung derselben, durch Vererbung des Eigenthums in oder neben der Akademie, durch periodische Liebesmähler und andre äußere Einrichtungen, ohngleich zweckmäßiger organisirt als eine der andren sokratischen Schulen, bis tief ins sechste Jahrhundert unsrer Zeitrechnung sich erhalten hat [1]), allerdings mit mannichfachen Umbildungen der Lehre, welchen die Dehnbarkeit ihrer Principien sich fügte. Die Nachfolge in der Leitung der Schule war dem Schwestersohn Plato's, dem Speusippus gesichert und ging von ihm auf Xenokrates über (Ol. 110, 2. 339/8 v. Chr.). Speusipp hatte nur 7 Jahre der Schule vorgestanden. Wie die übrigen Genossen des Plato nach dem Tode desselben zu der Schule sich verhielten, ob sie einen Antheil an derselben und welchen sie sich bewahrten, erfahren wir nicht. Doch scheint Aristoteles allein eine eigene Schule gegründet zu haben. Aber schriftstellerisch thätig zur Verbreitung ihrer Lehren waren, außer jenen beiden Schulhäuptern und dem Aristoteles, Heraklides der Pontier, Hestiäus, Philippus der Opuntier, der Herausgeber der platonischen Bücher von den Gesetzen und muthmaßlicher Urheber der Epinomis, und innerhalb gewisser Grenzen der Astronom Eudoxus aus Knidos, wenn nicht noch andre unter denen, die nur dem Namen nach uns bekannt sind. Die Dürftigkeit der Nachrichten über die beiden Schulhäupter und die andren als Schriftsteller bezeichneten Platoniker läßt eine vergleichende Charakteristik derselben nicht zu. Nur einigermaßen vermögen wir uns zu verdeutlichen, in welchen Richtungen sie die platonischen Lehren weiter zu entwickeln bestrebt waren. Bei allen scheint das Bedürfniß sich geltend gemacht zu haben, durch Ermittelung des Thatsächlichen im Gebiete der Naturerscheinungen wie in dem der Geschichte das Lehr-

1) Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen. Berlin 1843.

gebäude des Meisters zu ergänzen. Von den beiden Schulvorstehern wissen wir außerdem daß sie systematische Gliederung des Lehrgebäudes anstrebten. Wies schon die Form eines zusammenhängenden Lehrkursus darauf hin, so mußte sie zugleich als Ersatz für die künstlerische Darstellung sich empfehlen, in welcher mit dem Meister zu wetteifern sie schwerlich auch nur versuchen konnten. So trachtete Speusippus dem Ideal eines systematischen Zusammenhangs alles unsres Wissens nach und meinte, zur Definition und Eintheilung eines Begriffs sei Kenntniß der Unterschiede desselben von sämmtlichen übrigen erforderlich [2]). Vergleichende Uebersichten über die verschiedenen Gebiete des Wissens, mit Beachtung der Synonyma und Homonyma, sollte, wie es scheint, dazu führen [3]). Xenokrates dagegen scheint mehr darauf bedacht gewesen zu sein die schon von Plato bezeichnete Dreitheilung der Philosophie weiter durchzuführen und den Lehrvorträgen zu Grunde zu legen [4]). Bei ihm wie bei Speusippus findet sich zugleich ein Versuch die plato-

---

2) Arist. Anal. post. II, 13. 97, 6 *οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι ἀδύνατόν φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον· ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι· οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου.* Mit den Auslegern unbedenklich auf Speusippus zu beziehn, s. Schol. 248, 11 sqq. vgl. Diog. L. IV, 2. Es werden auch *Ὅροι* und *Διαιρέσεις* von ihm angeführt, vielleicht die von Aristoteles Part. anim. I, 2. 642, b, 11 (*αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις*) und de Gener. et Corr. II, 3. 330, b, 16 berücksichtigten; vgl. Zeller S. 320, 2 u. 652, 1.

3) Hierher gehören die Eintheilung in *Ταὐτώνυμα* und *Ἑτερώνυμα*, s. Simpl. in Categ. Schol. 43, b, 19. a, 31, und zehn Bücher *τῶν περὶ τὴν πραγματείαν Ὁμοίων*, Diog. L. IV, 5: eine Uebersicht über die verschiedenen Arten der Thiere und Pflanzen, nach Athen. III, 86, c. 105, b. IV, 133, b. VII, 303, d. IX, 369, a u. s. w. vgl. Krische's Forschungen 253.

4) Sext. E. Math. VII, 16 *ὧν (τῶν εἰπόντων τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικόν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν) δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην, καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως*

nische Vermittelung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und der unmittelbar die Ideen ergreifenden Erkenntniß näher zu bestimmen. Speusippus unterschied das Sinnlichwahrnehmbare und das Denkbare, und obgleich er letzterem den wissenschaftlichen Begriff vorbehielt, so nahm er doch auch eine wissenschaftliche Wahrnehmung an, sofern sie an der Wahrheit des Begriffs Theil nehme, und berief sich rücksichtlich letzterer auf die Evidenz, zu welcher das Innewerden der (richtigen) musikalischen Verhältnisse durch eine vom Denken (λογισμός) geleitete Uebung gelange [5]). Wie diese wissenschaftliche Wahrnehmung zur Mathematik sich verhalten und wie weit sie reichen sollte, erfahren wir nicht. Xenokrates setzte an die Stelle der platonischen Viertheilung eine Dreitheilung, nach Voraussetzung einer dreifachen Art der Wesenheiten, einer sinnlich wahrnehmbaren, auf unsre Welt des Werdens und Vergehns bezüglichen, einer das Gebiet des gestirnten Himmels umfassenden und einer über die Welt der Dinge hinausreichenden, deren erstere der sinnlichen Wahrnehmung, die letztere der denkenden Erkenntniß, die mittlere zugleich der Wahrnehmung und der denkenden Erkenntniß zugänglich sei, d. h., wie er es näher bestimmte, der Vorstellung. Nur die dritte der wissenschaftlichen Vernunft angehörige Erkenntniß, sagte er, sei eines unerschütterlichen, (an sich) wahren Kriteriums theilhaft; auch weß wir von der ersten Wesenheit durch die Sinne inne werden, habe Theil an der Wahrheit, jedoch nicht in gleicher Weise wie das was wir durch die wissenschaftliche Vernunft ergriffen; die (auf den Himmel bezügliche) mittlere Erkenntniß sei, wohl ihrer zwiefachen Quelle wegen, zugleich dem Irrthum und der Wahrheit zugänglich. In seiner Vorliebe für symbolische Bezeichnungen, benannte er diese drei Wesens- und Erkenntnißarten nach den drei Parcen [6]). Kunde von der näheren Entwickelung dieser Dreitheilung fehlt uns leider; die Titel der von ihm ange-

5) Sext. Marh. VII, 145 ff.

6) ib. 147 sqq. vgl. Boëth. de Interpret. Schol. 100, 36. Die μαθήματα bezeichnete er als λαβαὶ φιλοσοφίας. Plut. virt. moral c. 12. Diog. L. IV, 10.

führten Schriften, wie über die Geschlechter und Arten, über die Gegensätze [7]), und seine Zurückführung der Kategorien auf das Ansichseiende und das Relative [8]), geben darüber nicht Aufschluß. Nur so viel ersehn wir aus jenen Angaben daß Xenokrates irgendwie auch die sublunarische Welt der Erkenntniß, wenngleich nicht der streng wissenschaftlichen, zugänglich zu machen wünschte und den Begriff der Vorstellung so steigerte, daß er mit dem der mathematisch-astronomischen zusammenfallen oder diese unter sich begreifen sollte. Die Ausdrücke des Berichts sind in dieser Beziehung schwankend. Schwerlich aber ist er zu wesentlichen Ergebnissen im Aus- und Fortbau der platonischen Wissenschaftslehre gekommen.

2. Dagegen unterzog er, gleichwie Speusippus und Philippus der Opuntier, mit Aufwand großen Scharfsinns, sich der undankbaren Mühe, des alternden Plato's Lehre von den Idealzahlen und ihren Principien weiter auszubilden. Zuerst suchten sie für die obersten Principien die möglichst entsprechenden Bezeichnungen zu finden. Speusippus meint der platonische Ausdruck für das stoffartige Princip, das Große und Kleine, beziehe sich nur auf das Räumliche und will es Vielheit nennen [9]). Ebenso nimmt er Anstoß an der Gleichstellung des unbedingten Eins mit dem Guten und der göttlichen Vernunft, da wenn das Eins mit dem Guten zusammenfalle, das Viele als das Böse gefaßt werden müsse [10]), und weil nach Analogie mit der Entwickelung der Naturwesen, das Vollkommne erst Abschluß, nicht Anfang sein könne; so daß er mit einigen Pythagoreern zu der alten theologischen Vorstellungsweise zurückkehrt, der zufolge das Gute und Schöne erst der Erfolg der fortschreitenden Weltentwickelung sein sollte [11]); nur als der Reihe des Guten angehörig dürfe, meint er, das Gute betrachtet

7) Diog. L. IV, 12.

8) καϑ' αὐτὸ und πρός τι, Simpl. in Categ. Schol. 47, b, 25.

9) Ar. Metaph. XIII, 9. 1085, 31 (ib. pseudo Alex.). XIV, 4. 1091, b, 34. c. 5. 1092, 35. c. 1. 1087, b, 6. 27. 30.

10) ib. XIV, 4. 1091, b, 30. ib. ps. Alex.

11) ib. XII, 7. 1072, b, 30. vgl. XIV, 4 pr.

werden, und das unbedingte Eins nicht als das Seiende selber sondern nur als Grund des Seienden [12]). Der Vernunft scheint er die Stelle der Weltseele zugewiesen zu haben [13]). Auch dabei blieb er in der Zerlegung des obersten Princips in seine angeblichen Faktoren oder in der Ableitung daraus noch nicht stehn; er unterschied vielmehr Principien der Zahlen, Größen und der Seelen als Principien verschiedener Wesenheiten, so daß Aristoteles seine Theorie einer episodisch fortschreitenden Tragödie verglich [14]). Aus den beiden Urgründen leitete er unmittelbar nur die Zahlen ab [15]). Xenokrates bezeichnete dagegen im näheren Anschluß an Plato das stoffartige Princip als die unbestimmte Zweiheit oder als das Ungrade und ließ sich auf Zerlegung des obersten Urgrunds der Einheit, welche er im Gegensatz gegen die unbestimmte Zweiheit das Gerade nannte [16]), und auf Annahme fortschreitender Entwickelung desselben nicht ein. Nur das Spiel mit mythologischen Benamungen konnte er sich nicht versagen.

An die Verschiedenheit in der Auffassung der obersten Principien knüpften sich bei diesen Platonikern auch die verschiedenen Annahmen über die Urzahlen und Ideen. Aristoteles führt drei verschiedene Ansichten über dieselben auf: Unterscheidung der Ideen und der mathematischen Zahlen, Gleichsetzung beider und endlich Annahme wesenhafter, jedoch nicht den Dingen einwohnender Zahlen, mit Aufhebung der Ideen [17]). Welche dieser beiden letzten Annahmen dem Speusippus, welche dem Xenokrates angehöre, ist zweifelhaft und die griechischen Ausleger geben nicht Aufschluß darüber.

12) Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5. vgl. Metaph. XIV, 5 pr.

13) Cic. de Nat. D. I, 13. vgl. Theophr. Metaph. 322.

14) Metaph. VII, 2. 1028, b, 19. XII, 10. 1075, b, 37. vgl. XIV, 3. 1090, b, 13. Stob. Ecl. I, 58.

15) Metaph. XIII, 9. 1085, 21 wahrscheinlich auf Speusippus zu beziehen.

16) Metaph. XIV, 1. 1088, 15. vgl. Stob. Ecl. I, 62 u. Zeller 667, 3 f.

17) Arist. Metaph. XIII, 1. 2. 6. XIV, 2 extr. vgl. die Erklärungen in m. Handbuche II, 2, 1 S. 15 ff. 38 u. Zeller 657 ff. 4.

Doch sehr wahrscheinlich, daß die letztere auf Speusippus zu beziehen ist. Unmittelbar aus den Urgründen, sollten der letzteren Auffassung zufolge, wesenhafte, jedoch nicht den Dingen einwohnende, wie die Pythagoreer gelehrt hatten, sondern von ihnen gesonderte Zahlen sich entwickeln, nach der Voraussetzung daß (wahre) Erkenntniß von ihnen nicht statt finden könnte, wenn sie in die sinnliche Welt verflochten wären, und um den Schwierigkeiten der Ideenlehre zu entgehn [18]). Das erste aus den Principien hervorgehende Eins unterschied man von der ersten unbedingten Einheit [19]). Auf die Entwickelung der Zahlen sollte dann nach Speusippus die der mathematischen Größen folgen [20]), die er gleichfalls als von der Sinnenwelt gesonderte Wesenheiten betrachtete, und welche er nach Art der Pythagoreer auf Zahlverhältnisse zurückführte; daher er ausführlich von der Zehnzahl und Vierzahl handelte. Auch in der mathematischen Ableitung der Elemente schloß er sich den Pythagoreern an und nahm gleich ihnen ihrer fünf an [21]). Zu systematischer Durchführung seiner Theorie aber war er nicht gekommen [22]) und nur vereinzelte auf die Natur bezügliche Annahmen werden von ihm angeführt [23]).

Ob Xenokrates dem Plato in der Gleichsetzung der Ideen mit den Idealzahlen sich angeschlossen habe [24]), lassen wir unentschieden; in der Ableitung der Figuren ging er darin über Plato hinaus daß er die Größen auf untheilbare Linien zurückführte [25]) und

18) Metaph. XIV, 3. 1090, 20 ff. XIII, 9. 1086, 2. c. 8. 1083, 21.

19) ib. XIII, 8. 1083, 24.

20) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 26. XIV, 3. 1090, 35. vgl. Anmerk. 14.

21) Theolog. arith. 63 ff.

22) Theophrast. Metaph. 313.

23) s. Zeller 666 f.

24) Arist. Metaph. 6. 1080, b, 21. vgl. m. Handbuch S. 16, 38. Zeller 668 f., 1.

25) Arist. Phys. VI, 2. 233, b, 15 und dazu die griech. Ausleger Schol. 334, 27. 499, b, 16. Arist. (oder Theophrast) de insecab. Lin. pr. ib. 968, 18.

wahrscheinlich auch untheilbare Urformen der Figuren voraussetzte [26]). Der Unterschied seiner Lehre von der platonischen scheint darin bestanden zu haben, daß er den in dieser festgehaltenen Unterschied zwischen der mathematischen und der idealen Erkenntniß aufheben wollte. Aus den Urgründen der Einheit und unbestimmten Zweiheit leitete Xenokrates unmittelbar die Zahlen und aus der Zahl die Seele ab, sofern jene am Selbigen und Andren und daher am Beharren und der Veränderung Theil habe, die Seele aber einerseits das Vermögen der Erkenntniß, andrerseits das Bewegende voraussetze. Er nannte sie daher eine sich selber bewegende Zahl [27]). Zwar erfahren wir daß er in der Ableitung der Wesen und Dinge mehr ins Einzelne ging als die übrigen Platoniker [28]); doch vermögen wir die Durchführung seiner Theorie aus den vereinzelten Angaben über seine Physik und Kosmologie uns nicht zu verdeutlichen. Er scheint nachzuweisen unternommen zu haben wie eine vom Vollkommnen zum Unvollkommneren herabsteigende Stufenreihe des Lebens aus einer je eigenthümlichen Verbindungsweise der obersten Principien sich entwickele, — nach der Voraussetzung daß ein Göttliches in abnehmender Stufenfolge den Himmel und die Gestirne, die Elemente und Wesen und auch noch die Thiere durchdringe. Zu Bezeichnungen der die verschiedenen Sphären des Weltalls durchdringenden Kräfte wählte er wiederum mythologische Namen, nahm neben den Göttern Dämonen an, und zwar neben den guten Dämonen auch böse, zur Erklärung der Unvollkommenheiten und Uebel in den unteren Sphären des Weltalls [29]). Besonders die Ausbildung der Lehre von der Weltseele ließ er sich angelegen sein, und die Welt für nicht ge-

---

26) Simpl. in Arist. de Caelo Schol. 510, 35. Stob. Ecl. I, 368. vgl. Arist. de insecab. Lin. 968, 9 u. e. a. St. bei Zeller 670 f., 3.

27) Arist. de An. I, 2. 404, b, 27. c. 4. 408, b, 32. Anal. Post. II, 4. 91, 25. vgl. Plut. An. procreat. c. 1, 5 u. A. bei Zeller 672, 2. — Plut. l. l. c. 2.

28) Theophr. Metaph. 313.

29) Die Belegstellen s. bei Zeller 673 ff.

worden und unvergänglich haltend, betrachtete er die platonische Theorie als Lehrform, zur Bezeichnung der Verhältnisse begrifflicher Abfolge [30]). Auf die Weltseele bezieht sich auch wohl zunächst die Behauptung, die Seele sei eine sich selber bewegende Zahl, und abgeleiteter Weise erst auf die menschlichen Seelen.

Noch von einer vierten platonischen Schülern angehörigen Auffassung der Zahlen hören wir in dunkler Weise, der zufolge sie ideale Wesenheiten sein sollten und das Mathematische ein Mittleres zwischen den Ideen und Sinnendingen [31]). Nicht minder verschiedene Versuche die Raumgrößen und Dinge aus den Zahlen und ihren Urgründen abzuleiten scheinen sich bei den Platonikern gefunden zu haben. Wie das Haften an der späteren pythagorisirenden Ideenlehre die ursprünglichen Principien der platonischen Lehre und ihre Dialektik mehr und mehr zurückdrängte, veranschaulicht die mit großer Wahrscheinlichkeit dem Opuntier Philippus beigemessene Epinomis [32]). Die Kenntniß der Zahl und was ihr verwandt ist, soll allein im Stande sein zur wahren Einsicht und Glückseligkeit zu führen, und vorzüglich ihre Spitze, die Astronomie, jedoch nicht die auf Beobachtungen fußende, sondern die das Schönste und Göttlichste unmittelbar ergreifende; die Dialektik wird nur als Mittel betrachtet zu jener Erkenntniß zu gelangen. Daran knüpfen sich dann die haltlosesten phantastischen Vorstellungen von den leuchtenden göttlichen Wesenheiten der Gestirne, von drei Klassen der Dämonen und von der Hinaufläuterung der Menschen zum seligen Dasein.

3. In nicht minder phantastischem Fluge scheint der wundersüchtige Pontier Herakl ides auf die ursprüngliche pythagorische Zahlenlehre zurückgegangen zu sein, nicht ohne Versuch sie mit der Atomenlehre zu verbinden, wie ja auch der Pythagoreer Ekphantus es unternommen hatte; nur sollen die Atome auf einander einwirken,

---

30) Plut. de anim. Procreat. c. 1 ff. Arist. de Caelo I, 10, 279, b, 32 und dazu Simpl. Schol. 488, b, 15. 489, 4. 9. Alex. in Metaph. ib. 827, b, 46.

31) Ar. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 21.

32) s. das Nähere bei Zeller 690 ff.

also kraftthätig sein und die Seelen aus leichtem ätherischen Stoffe bestehen. Auch Hestiäus wird unter den pythagorisirenden Platonikern genannt [33]). In der Ethik schlossen sich diese Akademiker dem Plato enger an und scheinen sie in zahlreichen Schriften, die bis auf die Titel verloren gegangen sind, im Gegensatz gegen die Kyniker, später auch gegen die Stoiker, weiter auszubilden bestrebt gewesen zu sein. So bestimmte Speusippus den Begriff der Glückseligkeit als die durch Tugend zu erreichende Vollendung der naturgemäßen Thätigkeiten und Zustände, ohne jedoch den Genuß der Gesundheit, Leidlosigkeit und äußere Güter davon ausschließen zu wollen [34]); nur die Lust wollte er nicht als ein Gut gelten lassen [35]). So bezeichnete auch Xenokrates die Tugend als das höchste Gut, stimmte in der Begriffsbestimmung desselben mit Speusippus überein; er erkannte gleichfalls den Werth untergeordneter Güter an ([34]) und vermittelte den Gegensatz zwischen Gütern und Uebeln durch ein drittes Glied, Dessen nämlich was weder ein Gut noch ein Uebel sei [36]). In ähnlicher Richtung finden wir Polemo, der sich von der theoretischen Forschung zurückgezogen zu haben scheint [37]), und Krantor, den ersten Ausleger des platonischen Timäus begriffen, mit entschiedener Polemik gegen die Stoiker [38]).

Noch ist des ohngleich selbständigeren Eudoxus zu gedenken.

---

33) Dionys. b. Euseb. Praep. ev. XIV, 23, extr. Sext. E. Hypoth. III, 32. Math. X, 318 u. A. — Hestiaeus von Theophrast in d. Metaphysik 313 angeführt.

34) Clem. Al. Strom. II, 418, d. 419, a. — Plut. comm. Not. 13, 1. vgl. Cic. Legg. I, 13. 21. Tusc. V, 13. Senec. Ep. 85, 18. — v. Xenokrates insbesondere, Cic. de Fin. IV, 18. Tusc. V, 18.

35) Ar. Eth. VII, 14 pr. vgl. X, 2. 1173, 6.

36) Sext. E. Math. XI, 4.

37) Diog. L. IV, 18. Clem. Alex. Strom. II, 419. — ib. VII, 717, d. *συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* von ihm angeführt. vgl. Plut. c. not. c. 23. Cic. Acad. II, 42. Fin. II, 11. IV, 6.

38) Plut. a. a. O. (30). Procl. in Tim. 24. 85. Sext. E. Math. XI, 51 sqq. Plut. consol. ad Apollon. c. 3. Cic. Tusc. III, 6. — Cic. Acad. IV, 44. vgl. Kayser, de Crantore Academico. 1841.

An die Stelle der Ideen setzte er anaxagoreische Homöomerien[39]) und erneuerte die Annahme, daß die Lust um ihrer selber willen angestrebt werde, welche Aristoteles eingehender Kritik würdigt nicht sowohl wegen des Gewichts der von demselben angeführten Gründe als weil die Reinheit seiner Sitten ihr zur Empfehlung gereicht hatten[40]).

---

39) Ar. Metaph. I, 9. 991, 17. (ib. Alex. Schol. 572, 26 μίξει τῶν ἰδεῶν). XIII, 5. 1079, b, 21.

40) Eth. X, 2.

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die älteren Peripatetiker.

Wie Manches auch in den so unvollständig uns überlieferten Lehren der Akademiker von wissenschaftlichem Streben und von Scharfsinn zeugt, und wie wahrscheinlich daß sie mehr als wir nachweisen können den Geist der Forschung aufrecht gehalten und durch die von ihnen geübte Kritik auf Entwickelung des stoischen und selbst des aristotelischen Lehrgebäudes eingewirkt haben mögen: so müssen wir doch ihre Befähigung zu einem wesentlich fördernden Aus- und Fortbau des platonischen Systems bezweifeln. Zwar die äußeren Bedingungen dazu, systematische Gliederung und Erweiterung des Gesichtskreises durch umfassendere Kenntniß des Thatsächlichen, und weitere Durchführung einzelner mehr oder weniger bedeutender Begriffsbestimmungen, haben sie augenscheinlich sich vergegenwärtigt; haben sie aber auch eingesehn worauf es bei Förderung der Ideenlehre wesentlichst ankommen mußte? haben sie die Lücken der dialektischen Methode ergänzt und die Kluft, die zwischen Erfahrung und unmittelbarem Ergreifen der Ideen, auch nach der platonischen Sonderung von Vorstellung und der ferneren Viertheilung, immer noch geblieben war, ausgefüllt? haben sie die Einwirkung der Ideen auf die Welt der Erscheinungen denkbarer zu machen gewußt, oder auch nur die Untersuchungen über den Träger derselben, den Urstoff, und über das Absolute, die Idee des Guten, wahrhaft gefördert? So weit unsre Nachrichten reichen, müssen wir diese Fragen verneinen. Auch das was ihren Blick von dem was zunächst Noth that abgelenkt zu haben scheint, zeugt nicht von ihrem Beruf zu fortschreitender Entwickelung des Lehrgebäudes.

Auf der Bahn mystischer Zahlenspekulation, welcher der alternde Plato sich hingegeben hatte, würden sie, unbeschadet ihrer Pietät, dem Lehrer nicht gefolgt sein, wenn sie die Grund- und Angelpunkte der Ideenlehre klaren Blickes erkannt hätten. Ob sie glücklicher in der Förderung der platonischen Sitten- und Staatslehre gewesen, möchte sich nicht entscheiden lassen, da außer den leeren Titeln vieler ihnen zugeschriebener Bücher, nur solche ethische Lehren angeführt werden, die mehr auf ihr Verhältniß zur Stoa als auf eine ihnen eigenthümliche Entwickelung und Sichtung der platonischen Ueberzeugungen schließen lassen.

Wahrscheinlich entfernte sich Aristoteles ohngleich weiter von der Anschauungsweise und Richtung des Plato als irgend einer der übrigen Schüler desselben, und oft und lange genug hat man die Lehrgebäude beider Philosophen für einander ausschließend gehalten, so daß wer dem einen sich anschließe, das andre verwerfen müsse. In der That waren auch Anlagen und Beruf beider Männer höchst verschieden von einander; der Tiefsinn des einen spricht sich in den glänzendsten Farben des Griechengeistes aus; Plato ist phantasiereicher Philosoph und philosophischer Dichter; der andre steht nur noch zur Hälfte im griechischen Alterthum; wer möchte läugnen daß die Grazien ihm minder hold gewesen? Er scheint sich des Berufes bewußt gewesen zu sein, nach allen Seiten hin baumeisterlich den Grund zu einer neuen Aera des wissenschaftlichen Lebens zu legen. Hätte er auch künstlerische Begabung gleich Plato gehabt, sein wissenschaftlicher Grundtrieb würde ihm nicht Zeit gelassen haben sie zu entwickeln. Dennoch darf man behaupten daß Plato und Aristoteles sich gegenseitig ergänzen mußten um den Vollgehalt des philosophirenden Geistes der Griechen auszuwirken und um ihm nachhaltige Einwirkung auf die folgenden Jahrhunderte zu sichern. Was als Gegensatz erscheint, ist näher betrachtet Ergänzung, und nach dem Bedürfniß der Zeitperioden und der philosophirenden Individuen, mußte bald dem einen bald dem andren der Vorrang zu Theil werden; und doch muß ihre Wirksamkeit um so eingreifender sein, je mehr man sie in ihrer Zusammengehörigkeit auffaßt.

I.

Das Leben und die Schriften des Aristoteles.

a.

Ueber Aristoteles' Lebensverhältnisse finden sich wiederum nur spärliche Nachrichten und auch die durch Dionysius von Halikarnaß, Diogenes [1]) und andre griechische oder lateinische Schriftsteller uns erhaltenen sind aus abgeleiteten Quellen geschöpft; die ältesten von ihnen angezogenen sind, wenige vereinzelte Angaben abgerechnet, die der Alexandriner Apollodorus und Hermippus. Von den älteren Peripatetikern scheint Keiner über das Leben des Meisters sich verbreitet zu haben und in seinen Schriften verbirgt sich die Persönlichkeit hinter den Lehren. Nach der sichersten Zeitbestimmung war er unter dem Archon Philokles (Ol. 114, 3) drei und sechzig Jahre alt gestorben und danach wahrscheinlich berechnete Apollodor seine Geburt auf Ol. 99, 1 (384 v. Chr.). Sein Geburtsort war Stagira in der thrakischen aber größtentheils von Griechen bewohnten Landschaft Chalkidike; sein Vater Nikomachus, Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas. Früh verwaist soll er vom Proxenus aus Atarneus erzogen worden sein, und aus Aristoteles' Testament ergibt sich, daß er wiederum dessen Sohn an Kindesstatt angenommen und ihn mit seiner Tochter zu vermählen beabsichtigte. In seinem achtzehnten Jahre wendete er sich nach Athen und schloß sich der platonischen Schule, wenn jene Angabe genau ist, während der zweiten Reise Plato's nach Sicilien an. Was augenscheinlich Verläumder, wie Timäus, Epikur und Kephisodorus, Schüler des Isokrates, u. A. von den Lüsten und Schicksalen seiner Jugend erzählt hatten, bedarf keiner Widerlegung; auch nicht die auf den Megariker Eubulides zurückgeführte Nachricht von bös-

---

1) Dionys. ad Ammaeum I, 5. 7. — Diog. V, 1 sqq. — Ueber das Leben des Aristoteles vgl. Ad. Stahr's Aristotelia I u. Zellers Philosophie der Griechen II, 2. S. 1 ff.

willigem Zerwürfniß mit Plato [2]). Beachtenswerther, jedoch nicht völlig beglaubigt, ist die Angabe, er habe noch bei Plato's Lebzeiten eine rhetorische Schule, im Gegensatz gegen die des Isokrates, eröffnet [3]). Nach Plato's Tode (im Alter von 37 Jahren) verließ er mit Xenokrates, einem der treuesten Anhänger desselben, Athen und wendete sich nach Assos zu dem ihm von Athen her befreundeten Hermias, Herrn von Atarneus und Assos [4]), gleichfalls einem Platoniker, und wahrscheinlich, nachdem sein Freund verrätherisch ermordet war, nach Mitylene (Ol. 108, 4. 34⁵/₄ v. Chr.), wo er sich mit der Schwester oder Nichte des Hermias vermählte. Von seiner Freundschaft mit Hermias zeugen der auf ihn gedichtete Päan und die demselben in Delphi errichtete Bildsäule; von der Liebe zu seiner vor ihm gestorbenen Gattin Pythias die Bestimmungen des von ihm hinterlassenen Testaments. Ol. 109, 2. (34³/₂ v. Chr.) folgte er dem Rufe des Philipp, der ihm die Erziehung des dreizehnjährigen Alexanders anvertraute. Bis dahin hatte er vielleicht in Mitylene sich aufgehalten. Von der Art der Erziehung des jungen Alexander und ob sie zuerst in Stagira und dann erst in Mieza, ohnweit Pella, statt gefunden, wissen wir nichts Zuverlässiges, obgleich Marsyas, wahrscheinlich Mitschüler des Alexander, darüber geschrieben hatte; auch nicht ob Kalisthenes, der Neffe des Aristoteles und vermuthlich älter als Alexander, oder auch Theophrast, der einige Zeit in Stagira sich aufgehalten zu haben scheint, an dem Unterrichte Theil genommen [5]). Daß Aristoteles' Unterricht den Grund zu Alexanders Liebe zu den Wissenschaften und zu seinem hellenischen Sinn gelegt habe, darf man mit Zuversicht voraussetzen. Die eigentliche Erziehung kann wohl

2) Aristocl. bei Euseb. Praep. XV, 2, 1 ff. u. A. vgl. Zeller S. 7 ff. 15.

3) vgl. Zeller 14 f.

4) s. Böckh's Hermias von Atarneus, Abh. d. Berl. Akad. 1853, hist.-phil. Kl. 133 ff.

5) Theophrast's Testament verfügt über ein Eigenthum in Stagira, Diog. V, 52. Im Uebrigen vgl. Zeller 19 f., 2.

nur gedauert haben bis der junge sechzehnjährige Prinz von Philipp zum Reichsverweser, während dieser gegen Byzanz (Ol. 110, 1. 340 v. Chr.) zog, und demnächst zur Theilnahme an dessen Feldzügen berufen ward, also kaum drei Jahre; doch war damit Aristoteles' Einfluß auf den Königssohn schwerlich abgeschlossen und wahrscheinlich hatte jener nach Stagira sich zurückgezogen, bis er nach Philipps Tode (Ol. 111, 2. 33⁵/₄ v. Chr.) nach Athen zurückkehrte. In diese Zwischenzeit mag die Abfassung seiner an Alexander gerichteten Schriften über das Königthum und die Kolonien fallen und sicherlich war sie, gleichwie sein erster Aufenthalt in Athen, reich an Vorarbeiten, die ihn in Stand setzten während seiner kaum zwölfjährigen Wirksamkeit in Athen den wahrscheinlich größeren Theil seiner uns erhaltenen Werke auszuarbeiten. Daß er während jener Zeit auch Gelegenheit fand für Athen bei König Philipp zu wirken, ist mindestens wahrscheinlich[6]). Der von ihm bewirkte Wiederaufbau des von Philipp zerstörten Stagira muß schon früher statt gefunden haben. Ueber die Einrichtung seiner Lehrvorträge in dem mit dem Tempel des Apollo Lykeios verbundenen Gymnasium erfahren wir wiederum nur wenig Genaues und Zuverlässiges. Daß er in den Baumgängen des Gymnasiums lustwandelnd mit seinen Schülern sich zu unterhalten pflegte, bezeugt schon die ihnen zu Theil gewordene Bezeichnung der Peripatetiker; doch wird es sicherlich, namentlich dem engeren Kreise, auch nicht an Vorträgen für eine sitzende Zuhörerschaft gefehlt haben; und daß er seinen Unterricht einem engeren und weiteren Kreise, in Morgen- und Abendstunden, gewidmet habe, ist nicht Grund zu bezweifeln, so unglaubwürdig auch die daran geknüpften Angaben von exoterischen und esoterischen Lehren sind, wenn letztere als eine den Eingeweihten vorbehaltene Geheimlehre bezeichnet werden, — Angaben die aus Mißverstand des in den aristotelischen Schriften und der Eudemischen Ethik vorkommenden Ausdrucks des Exoterischen hervorgegangen sind; es ist durchgängig darunter zu verstehn was außerhalb der eben vorliegenden Untersuchung liegt. Der Ausdruck,

6) Hermipp. b. Diog. V, 2. vgl. Zeller 21, 5.

esoterisch, findet sich gar nicht bei Aristoteles, geschweige denn in dem Sinne des Geheimnißvollen, in welchem es von neueren griechischen Schriftstellern gefaßt ward. Wir müssen uns begnügen auf die darüber gründlich geführten Untersuchungen zu verweisen [7]) und können die Frage, welche unter den vorhandenen aristotelischen Schriften für exoterische, welche für esoterische zu halten seien, als unstatthaft zurückweisen. Daß Ar. zur Beschaffuug seiner Büchersammlung, die den Ptolemäus zur Begründung der großen alexandrinischen Bibliothek veranlaßt haben soll, und für die ohne Zweifel reichhaltigen Sammlungen, die seinen zoologischen und historisch-politischen Schriften zu Grunde liegen mußten, wenn auch selber wohlhabend, der freigebigen Unterstützung des Philipp und Alexander bedurft habe, ist vollkommen glaublich, wenngleich die darauf bezüglichen Nachrichten augenscheinlich übertrieben sind. Das freundliche Verhältniß zu letzterem dauerte bis, sechs Jahre vor seinem Tode, die sich steigernde Leidenschaftlichkeit des Königs und die Unbesonnenheit des Kallisthenes zur Hinrichtung desselben und auch wohl zum Argwohn gegen Aristoteles veranlaßte, der durch dessen nahe Beziehungen zu Antipater genährt sein mochte. Doch ist unbeglaubigt was von der Art erzählt wird, wie der König an Aristoteles sich habe rächen wollen, und völlig grundlos die Erzählung, Alexander sei an Gift gestorben, welches Aristoteles bereitet habe und vom Antipater durch Kassander übersandt worden sei. Die Nachricht von Alexanders Tode war vielmehr die Losung zum Ausbruch des gegen dessen Lehrer und Freund vielleicht längst gehegten Hasses. Die nichtige Anklage der Asebie fand bei den nunmehr gegen die makedonische Herrschaft mit Muth sich erhebenden Athenern leichten Eingang und Aristoteles mußte den Folgen derselben durch Flucht nach dem von Antipaters Truppen besetzten Chalkis sich entziehen. Die Nichtigkeit der von Demochares, wahrscheinlich dem Neffen des Demosthenes, gegen ihn gerichtete Beschuldigung, er habe Verrath an Athen und andren griechischen Städten geübt, ergibt sich daraus, daß Ar. in der Anklage eines solchen Verbrechens

---

7) s. die Anführung derselben bei Zeller 95, 1.

nicht geziehen ward. In Chalkis erlag er nach weniger als Jahresfrist, wahrscheinlich im Spätsommer 322 v. Chr., kurz vor Demosthenes' Tode, einem Magenübel, an dem er schon längst gelitten hatte. So verlor Griechenland fast im selben Jahre drei seiner hervorragendsten Männer. Es folgte die Zeit ruhmvoller aber erfolgloser Kämpfe und Anstrengungen, und endlich mit dem gänzlichen Verluste der freien Selbständigkeit allmählige Erschlaffung auch der geistigen Kräfte. Auf Erörterung der von entschiedenen Feinden und Neidern ihm Schuld gegebenen Sünden und Fehler der Wollust, Trunksucht, des Hochmuths, Neides u. s. f. können wir verzichten. Seine Schriften zeugen von lauterer Liebe zur Wahrheit, die ihn trieb unverholen und unbemäntelt was er für Irrthum hielt zu bestreiten, in der Ueberzeugung daß die in ihnen verborgenen Wahrheiten nur auf die Weise gefunden und abgeklärt werden könnten. So scheut er sich auch nicht die Schärfe seiner Kritik gegen die Annahmen seines augenscheinlich aufrichtig von ihm verehrten Lehrers zu richten, und mag man auch hin und wieder die Triftigkeit derselben bezweifeln, der Rechthaberei oder gar der Verkleinerungssucht kann man ihn nirgend zeihen. Er war sich bewußt, eine neue fruchtbare Bahn der Forschung eröffnet zu haben und mochte die Hoffnung lebhaft ausgesprochen haben daß es den auf ihr Fortschreitenden bald gelingen werde das Ziel der Philosophie zu erreichen [8]), — eine Erwartung, der auch manche Philosophen nach ihm, je von ihrem besonderen Standpunkte aus, sich hingegeben haben. Bei Aristoteles lag eine sehr begreifliche Verkennung des Umfangs und der Schwierigkeiten der Untersuchungen, die er angebahnt hatte, nicht eitle Ueberhebung, zu Grunde. Von der nothwendigen Kontinuität der Wissenschaften und von der Förderung welche gelungene wissenschaftliche Bestrebungen den vorangegangenen weniger gelungenen verdanken, war er aufs bestimmteste überzeugt [9]). Seine reine Liebe zur Wahrheit, sein unwiderstehlicher Trieb sie nach allen Richtungen hin zu erforschen, die

8) Cic. Tusc. III, 28.

9) Metaph. α, 1. 993, b, 11.

wunderbare Vereinigung stets auf die obersten Principien gerichteter Betrachtung mit durchdringender und unbefangener Beobachtung des Thatsächlichen und was sonst noch zur Eigenthümlichkeit seines wissenschaftlichen Charakters gehört, spricht sich in seinen Werken auf's deutlichste aus. Und Nichts berechtigt uns anzunehmen, dieser Geist der Wahrheit habe sich im Leben verläugnet oder sei von dem Geiste der Liebe entblößt gewesen. Wie er in seiner höchst schwierigen Stellung als Freund der makedonischen Könige und mit seiner Ueberzeugung, daß die Hellenen ihren Beruf zur Herrschaft über die Völker nur in einem Einheitsstaate geltend machen könnten [10]), im freiheitliebenden Athen sich bewährt habe, vermögen wir leider nicht auszumitteln und selbst zu triftigen Vermuthungen fehlen die erforderlichen Anhaltspunkte. Zum Einverständniß mit Demosthenes konnte es schwerlich kommen; doch hätte dieser größte seiner athenischen Zeitgenossen den unbefangen in die Bestimmtheit der Verhältnisse eindringenden politischen Sinn desselben immerhin anerkennen können, und die Annahme persönlicher Feindschaft wird durch die dem Demochares, Neffen des Demosthenes, beigelegten verläumderischen Beschuldigungen des Aristoteles nicht hinreichend gewährleistet. Letzterer erwähnt in seiner Rhetorik zwar nur einmahl des großen Redners, jedoch in anerkennender Weise [11]). Wie der Stagirit seinen verstorbenen Eltern und seiner Frau (Pythias), gleichwie seinen Wohlthätern und Freunden in liebevoller Dankbarkeit sich ergeben fühlte, wie er für seine zweite Gattin, Herpyllis, seine zwei Kinder, seine jüngeren Freunde und seine Sklaven Sorge trug, ersehen wir aus seinem Testament, das schon dem Hermippus bekannt gewesen sein muß [12]). Halten wir uns daher versichert daß sein großer Genius mit dem Geiste der Liebe gepaart gewesen. Dafür zeugt auch der ernste sittliche Sinn, wie er sich in seiner Ethik ausspricht. Daß im menschlich geistigen Gebiete kein Licht

---

10) Polit. VIII, 7. 1327, b, 29.

11) Ar. Rhetor. II, 24. 1401, b, 30 (III, 4. 1407, 8 schwerlich auf unsren Redner zu beziehn).

12) Hermipp. b. Athen. XIII, 589, c.

ohne Schatten sich finde, wird auch an Aristoteles sich bewährt haben; aber von über das Licht hinausreichenden finsteren Schatten ist er sicherlich frei gewesen.

b.

1. Wie groß auch der Schatz der Schriften, die wir vom Aristoteles besitzen, doch sind viele, und darunter ohne Zweifel sehr bedeutende, verloren gegangen [13]). Ob mehrere oder wenigere als die erhaltenen, möchte schwerlich zu ermessen sein. Freuen wir uns, ohne Zweifel die meisten und wichtigsten auf seinen philosophischen Lehrkreis bezüglichen zu besitzen. Sie erweisen sich als eine zusammengehörige Abtheilung seiner Werke, wie durch die genauen inneren Beziehungen auf einander, so auch dadurch daß bei häufigen Bezugnahmen je einer auf die andren, Verweisungen auf außer dieser Abtheilung gelegene anderweitige aristotelische Bücher in ihnen wenige [14]) sich finden. Wir gehen auf Prüfung der Erzählung des Strabo und Plutarch [15]), der zufolge sie zugleich mit den Büchern oder Handschriften des Theophrast lange Zeit in feuchten Kellern von Skepsis verborgen gelegen und der Benutzung sich gänzlich entzogen hätten, nicht von neuem ein. Sehr möglich daß der Athener Apelliko durch den Erwerb dieser Bibliothek, und demnächst Sulla bei der Eroberung von Athen, in den Besitz einer Sammlung von Autographis jener beiden Peripatetiker und einzelner bis dahin noch nicht bekannt gewordenen Schriften unter ihnen gelangt seien; — daß die Mehrzahl und darunter die wichtigsten derselben, während so langer Zeit gänzlich unbekannt und unbenutzt geblieben, kann nach den von mir eingeleiteten und von Andren fortgeführten Un-

13) Ueber die aristotelischen Schriften und die griechischen und arabischen Verzeichnisse derselben s. m. Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Ph. II, 2. S. 76 ff., Zellers Ph. d. Gr. S. 22 ff. und theilweise Val. Rose, de Aristotelis librorum ordine et auctoritate. Berol. 1854.

14) s. m. Handbuch S. 97 ff. u. Zeller 79.

15) Strabo XIII, 1. 418 sq. Casaub. Plut. Sulla c. 26. vgl. Suid. s. v. Σύλλας.

tersuchungen ohnmöglich mehr angenommen werden[16]). Schwieriger ist zu bestimmen, ob oder wie weit der Rhodier Andronikus in seiner Textverbesserung, Anordnung und Erklärung der uns erhaltenen aristotelischen Schriften auf Vergleichung der in Skepsis so lange verborgen gehaltenen Handschriften zurückgegangen war. Der Anführungen aus seinen kritischen Büchern sind zu wenige vorhanden, als daß aus dem Mangel an bestimmten von ihrer Benutzung zeugenden Angaben die Nichtbenutzung gefolgert werden dürfte. Auch verdient das wahrscheinlich dem Strabo, seinem Zeitgenossen entlehnte Zeugniß des Plutarch, daß Andronikus durch den Grammatiker Tyrannio Einsicht in jene Handschriften erhalten und sie bei seiner Recension benutzt habe, Beachtung, wenngleich die daran geknüpfte Angabe, erst aus dem Bücherschatz von Skepsis seien überhaupt die bis dahin verborgen gewesenen Schriften des Aristoteles zu Tage gekommen, durchaus verwerflich ist.

2. Besitzen wir aber auch die ächten Schriften des Aristoteles? haben nicht etwa alexandrinische und andre Fälscher die Kauflust der ägyptischen und pergamenischen Könige auszubeuten gewußt? So wird erzählt und sehr glaublich daß schon frühzeitig Falsches dem Aechten beigemischt wurde, da auch in unsrer gegenwärtigen Sammlung entschieden Untergeschobenes sich findet. Nun können zwar die Hauptwerke nur einem Geiste angehören, wie er nach Aristoteles dem Alterthum nicht wieder zu Theil geworden ist, und sie sind in Gedankenentwickelung und Sprache so eigenthümlich und zusammengehörig, daß sie ihre Aechtheit einander gegenseitig bewähren. Doch bedarf es eines noch sicherern Kriteriums zur Unterscheidung des Aechten vom Unächten, zumahl da es ja sehr denkbar ist, daß treue und befähigte Schüler, wie dem Aristoteles deren sich angeschlossen hatten, was der Meister etwa beabsichtigt aber nicht ausgeführt habe, im Sinne des Meisters hinzugefügt hätten. Allerdings verfaßten auch Theophrast und Eudemus der Rhodier,

---

16) s. m. Abhandl. über die Schicksale der aristotelischen Bücher im Rhein. Mus. v. Niebuhr I, 236 ff. 259 ff. vgl. Kopp's Nachtrag ebend. III, 93 ff. Stahr's Aristotelia II, 1 u. Zeller S. 80 ff.

wahrscheinlich auch Phanias, gleichnamige Werke, aber eben die aus ihnen erhaltenen Bruchstücke gewähren uns ein solches Kriterium, indem aus ihnen sich ergibt daß sie den vorhandenen Texten erläuternd, ergänzend, prüfend und hin und wieder abweichend folgten. Auch Bruchstücke aus der Physik des in sehr wesentlichen Punkten von der aristotelischen Lehre sich entfernenden Strato leisten uns diesen Dienst. Auf die Weise ergeben sich uns als unbezweifelt ächt die beiden Analytiken, die allgemeine Physik; mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als ächt, die Kategorien, die Topik mit den sophistischen Widerlegungen, das kleine Buch von der Auslegung, die Bücher vom Himmel, die Meteorologie, die Bücher von der Seele, ja selbst die wesentlichsten Theile der Metaphysik und der nikomachischen Ethik. Die Aechtheit andrer aristotelischer Bücher ergibt sich aus Beziehungen, die sich auf dieselben in jenen auf solche Weise bewährten finden, durch Zusammengehörigkeit mit ihnen rücksichtlich der Entwickelung der Lehren, des Sprachgebrauchs und der Satzbildung, selbst abgesehn von hinzukommenden Zeugnissen andrer griechischer Schriftsteller. Für Darstellung des aristotelischen Lehrgebäudes gewinnen wir durch Anwendung dieser Kriterien eine sichere Grundlage[17]. Was als entschieden untergeschoben aus unsrer Sammlung ausgeschieden werden muß, wie die wunderbaren Geschichten (*περὶ θαυμασίων Ἀκουσμάτων*), die Bücher von der Welt, von den Farben, von den Pflanzen, von dem Lebensgeist und von der Bewegung der Thiere (*περὶ ζῴων κινήσεως*), über die Namen der Winde, die Mechanik, die Physiognomik, die Abhandlung von den Tugenden und Fehlern, das zweite Buch der Oekonomik; oder was mit späteren Zuthaten dermaßen durchsetzt ist daß das ursprünglich Aristotelische sich kaum wird nachweisen lassen, wie die Probleme; oder was mit größerer Wahrscheinlichkeit dem Theophrast als dem Aristoteles angehören möchte, wie die Bücher über Gorgias, Xenophanes und Melissus und über die untheilbaren Linien; oder was nachweislich dem Eudemus (die nach ihm bezeichnete Ethik), oder noch späteren Peripatetikern angehört,

17) vgl. m. Abhandl. im Rheinischen Mus. (v. J. 1827) I, 259 ff.

wie die sogenannte große Ethik: — alles Dieses enthält nur Beiwerke, nicht wesentliche Bestandtheile eines philosophischen Lehrgebäudes. Desgleichen verhält sich's mit Allem was aus dem Arabischen oder Hebräischen in's Lateinische übersetzt, unter Aristoteles' Namen auf uns gekommen ist; größtentheils ist es entschieden unaristotelisch und sollte sich bei genauerer Prüfung einiges Aristotelische darin nachweisen lassen, — unsre Kenntniß des Lehrgebäudes wird dadurch nicht wesentlich bereichert oder berichtigt werden.

3. Besitzen wir aber die Werke des Aristoteles in derselben Form in welcher sie von ihm verfaßt waren? Die Ergebnisse neuerer Untersuchungen müssen in dieser Beziehung große Vorsicht empfehlen. Von der Metaphysik ist nachgewiesen worden daß es kein nach einheitlichem Plane ausgeführtes Werk ist, sondern einen kürzeren, durch fremdartige Bestandtheile aus der Physik ergänzten, (B. XI) und einen ausgeführten Entwurf des ontologischen Hauptbestandtheils (B. III. IV. VI—IX) enthält, eingeleitet durch ein historisch-kritisches Buch (I); daß diesem letzteren Entwurfe dann die nicht stetig mit ihm verbundenen Grundlinien der Theologie (XII) und diesen wiederum zwei historisch-kritische Bücher über die platonisch-pythagorischen Lehren (XIII. XIV) und endlich zwei andre, ein für die erste Philosophie nicht zunächst bestimmtes Buch philosophischer Synonymik (V), ein andres (klein α) einleitenden Inhalts, welches schon im Alterthum dem Pasikles, einem Neffen des Eudemus, beigelegt ward, angehängt seien. Auch die Abhandlung von den Gegensätzen (X) scheint einer ausführlicheren Ausarbeitung der Ontologie bestimmt gewesen zu sein, gleichwie die B. XII und XIV einer weiter ausgearbeiteten Theologie. Ebenso kann mit Grund nicht in Abrede gestellt werden, daß eine in den Büchern der Politik von der ursprünglich beabsichtigten abweichende Ordnung sich finde und daß die Bücher vom vollkommnen Staate (die

18) s. m. Untersuchungen über die aristotel. Metaphysik in d. Abhandl. d. Berl. Akademie, histor.-phil. Kl. 1834. S. 63 ff. u. m. Handbuch II, 2, 541 ff. vgl. Bonitz, in Aristotelis Metaphysica II, 3 sqq. und Zeller 56 ff., 4.

beiden letzten in den Handschriften) nicht vollständig auf uns gekommen sind [19]). Jene Mängel der metaphysischen Bücher aber finden ihren Erklärungsgrund darin, daß Aristoteles wahrscheinlich nur Entwürfe dazu, kein vollständig ausgearbeites Werk hinterlassen hatte und das Vorhandene dann mit einigen Aufsätzen ähnlichen Inhalts, wir wissen nicht durch Wen, an einander gereiht wurden. Die Umstellung einiger Bücher der Politik begreift sich daraus, daß je eins derselben in einer besonderen Rolle sich vorfand und man sie dann ohne Berücksichtigung der darin enthaltenen Hinweisungen auf die beachsichtigte Reihenfolge, zusammenfügte. Ob die fehlende weitere Entwickelung der Lehre vom besten Staate von Aristoteles nicht ausgearbeitet oder später abhanden gekommen war, wage ich nicht zu entscheiden. Auch unter den Büchern der allgemeinen Physik findet sich ein die Reihenfolge der Untersuchungen unterbrechendes (VII), wenngleich aller Wahrscheinlichkeit nach ächt aristotelisches, jenem Werke doch von fremder Hand eingeschobenes [20]) und die Komposition der Rhetorik hat gleichfalls Bedenken erregt. Ebenso sind den beiden ersten Büchern vom Himmel zwei andre, den Büchern vom Werden und Vergehn ohngleich mehr als jenen angehörige, angehängt, und die drei Bücher der Meteorologie durch eine sicherlich nicht für sie bestimmte besondere Abhandlung unpassend ergänzt worden [21]). Dazu sind die Bücher ein und desselben Werkes keineswegs mit gleicher Sorgfalt durchgeführt; das zweite Buch der ersten Analytik steht in dieser Beziehung dem ersten nicht gleich, und noch mehr vermissen wir das Ebenmaß der Durcharbeitung in der zweiten Analytik. Auch das dritte Buch von der Seele trägt nicht das Gepräge der Reife der beiden er-

---

19) s. besonders Spengels sehr gründliche Untersuchungen über die Politik des Arist. in d. Abhandlungen d. Münchener Akademie V, 44. vgl. J. P. Nickes, de Aristotelis Politicorum libris. Bonnae 1851.

20) s. Spengels Abhandlung über d. Buch in d. Abh. d. Münchener Akademie III, 313. Rose (a. a. O. 119) verwirft das Buch als unächt; s. dagegen m. Handb. II, 2, 893 ff.

21) s. m. Handb. II, 2. 1023 ff. 1043 ff. — 1076 f.

sten [22]). Desgleichen ist den neun Büchern von der Thiergeschichte als zehntes ein wahrscheinlich unächtes angefügt worden [23]), und das erste Buch von den Theilen der Thiere möchte als allgemeinere Einleitung in die Naturlehre, für die ihm jetzt zugewiesene Stelle schwerlich ursprünglich bestimmt gewesen sein [24]). Zu nicht minderen Bedenken veranlaßt die gegenwärtige Zusammenstellung der nikomachischen Ethik; nicht nur ist es von drei Büchern derselben noch einigermaßen zweifelhaft, ob sie ihr oder der eudemischen Ethik ursprünglich angehörten, wiewohl ersteres wahrscheinlicher als letzteres, sondern auch, wie sich's mit dem Abschnitt von der Lust (VII, 12 ff.) verhalte [25]). Nehmen wir nun hinzu daß in mehreren aristotelischen Schriften gegenseitige Rückweisungen [26]) sich finden, so wird man geneigt sein anzunehmen, Aristoteles habe die vorhandenen Werke wenn auch theilweise veröffentlicht, doch zugleich zu weiterer Ueberarbeitung bei sich behalten und erst spätere Kritiker (schon der Alexandriner Hermippus und mit größerer Bestimmtheit Andronikus aus Rhodos, der Zeitgenosse des Cicero, werden als solche genannt) [27]) seien Urheber der gegenwärtigen Zu-

---

22) s. m. Abhandl. über das aristotelische Organon in den Schriften d. Berliner Akademie 361 ff. u. m. Handbuch II, 2. 224. 275 f. — 1183 ff.

23) s. Spengel, de Arist. libro X histor. Animalium. Heidelb. 1842. vgl. m. Handbuch II, 2. 1257 f.

24) Titze, Aristoteles über d. wissenschaftliche Behandlung der Naturkunde u. s. w. Prag 1819. vgl. Spengel, über die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Ar. in den Abhandlngen der Münchener Akademie IV, 159 f.

25) L. Spengel, über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, in d. Abhandlungen der Münchener Akad. d. W. III, 2. 430 ff. vgl. m. Handbuch S 1555 ff. und über einige neuere Untersuchungen Zeller S. 78, 2.

26) Ritter, Gesch. d. Ph. III, 29 f. vgl. Zeller 105 f.

27) Schol. zu Theophr. Metaph. 323. — Porphyr. vita Plotin. 117, 18 Didot ὁ δὲ (Ἀνδρόνικος) τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών. vgl. Plut. vit. Sullae c. 26.

sammenstellung und Anordnung; von letzterem wird ausdrücklich bezeugt, er habe sie nach Fächern, wahrscheinlich den noch jetzt beibehaltenen, der Logik, Physik, Metaphysik, Ethik zusammengestellt, denen dann die Rhetorik und die Bruchstücke der Poetik und einige kleinere, schwerlich dem Stagiriten angehörige Schriften ein- oder angefügt werden mußten. Wenn auch zu beklagen, daß Aristoteles nicht überall die letzte Hand an seine Schriften gelegt und sie nicht selber zusammengeordnet hatte, — sie sind auch so noch eine Quelle, aus der sich die Kenntniß seines Lehrgebäudes in dessen Haupttheilen mit Zuversicht schöpfen läßt. Wie übel wir berathen sein würden, wenn uns statt ihrer nur die Angaben der Berichterstatter zugänglich wären, ergibt sich aus Vergleichung derselben mit den authentischen Erklärungen des Aristoteles.

4. Wie viele von den übrigen in den verschiedenen nicht unerheblich von einander abweichenden Verzeichnissen als aristotelisch aufgeführten Schriften ächt gewesen sein mögen, läßt sich nicht entscheiden, zumahl eine sorgfältige Zusammenstellung und Bearbeitung der aus ihnen auf uns gekommenen Bruchstücke immer noch fehlt; doch ist kein stichhaltiger Grund vorhanden die Aechtheit der namhaftesten unter ihnen, des Protrektikos, des Eudemus, der das Andenken des im Zuge des Dion gegen Dionysius den jüngeren umgekommenen Freundes und akademischen Genossen des Ar., durch Untersuchungen über Unsterblichkeit feiernden Dialogs, und andrer Dialogen, der Beschreibung einer großen Anzahl verschiedener Staatsverfassungen (Politien), zu bezweifeln; auch wohl nicht seiner Bücher über Philosophie, seiner Sammlungen für chronologische Bestimmungen, für Geschichte der Philosophie und Rhetorik [28]). Einem solchen mit höchster Energie nach allen Seiten hin thätigen Geiste darf man nicht die Grenzen eines Alltagsmenschen zumessen, oder bestimmen wollen, welche Gegenstände seiner Aufmerksamkeit und Forschung würdig gewesen, welche nicht.

5. Welcher oder welchen Perioden seines viel bewegten Lebens

28) Das Sprichwort, allzu scharf macht schartig, möchte man auf die Kritik des gründlich gelehrten V. Rose (a. a. O.) anwenden.

aber gehören seine schriftstellerischen Leistungen an? Ohne Zweifel mehr als einer. Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir wohl annehmen, daß er schon während seines ersten Aufenthalts in Athen, als Genosse der Akademie, seine Selbständigkeit als Schriftsteller bewährt habe, und dahin mögen zunächst die den platonischen Dialogen nachgebildeten eigenen gehören; sein Eudemus wird nicht lange nach dem Tode des Eudemus verfaßt sein und scheint noch keine Abweichung von platonischer Lehre gezeigt zu haben [29]). Eben so werden wohl rhetorische Schriften, nur nicht die drei auf uns gekommenen Bücher, diesem Zeitabschnitt angehört haben, vorausgesetzt daß er eine rhetorische Schule eben damals in Athen eröffnet hatte. Ob und wie weit sein Aufenthalt in Assos und Mitylene für schriftstellerische Arbeiten günstig gewesen, läßt sich nicht sagen; doch mußte er einen wohl begründeten Ruf bereits erlangt haben, als König Philip veranlaßt ward ihm die Erziehung seines Sohnes anzuvertrauen. Sicherlich ist er auch während seines fünfjährigen Aufenthaltes in Makedonien nicht müssig gewesen und hat schwerlich auf Vorarbeiten und Sammlungen sich beschränkt; doch läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit nur sagen daß dieser Zeit wohl die Ausarbeitung seiner an Alexander gerichteten Bücher über das Königthum und die Kolonien angehört haben mochten [30]); vielleicht auch schon Manches von seinen zoologischen Arbeiten, die freilich erst nach näherer Kenntniß der Elephanten, welche zuerst bei Arbela im Felde erschienen, ausgearbeitet sein konnten [31]). Dagegen fällt die Ausarbeitung des größeren Theils seiner uns erhaltenen Schriften allem Anschein nach in die Zeit seines zwölfjährigen Aufenthalts in Athen; häufige Beziehungen auf athenische Lokalitäten und Verhältnisse, gleichwie einige chronologische Anga-

29) Ueber den Eudemus u. a. dialogische Schriften des Aristoteles s. Zeller 45. vgl. m. Handbuch 82 f. u. Bernays in d. Abhandl. der Breslauer phil.-hist. Gesellschaft I. (Aristoteles üb. Wirkung d. Tragödie) S. 197 f. und im Rhein. Museum v. J. 1861. S. 236 ff.

30) s. Zeller 20, 2.

31) s. Rose. l. l. 212. vgl. Zeller 109, 4.

den sprechen dafür [32]); zudem ist nähere Beziehung dieser Schriften auf den Kyklus seiner Lehrvorträge kaum verkennbar, wenngleich ich keineswegs annehmen kann daß ihr Inhalt in derselben Weise und Ausdehnung habe vorgetragen werden sollen; noch weniger daß sie aus nachgeschriebenen Heften seiner Zuhörer beständen [33]).

6. Die Frage in welcher Abfolge Aristoteles die uns erhaltenen Schriften verfaßt haben möge, wird schwerlich mit völliger Sicherheit sich beantworten lassen. Die Hinweisungen auf Zeitverhältnisse sind wenig zahlreich [34]) und lassen, gleichwie rücksichtlich der platonischen Dialogen, immer nur auf die Zeit schließen, nach welcher, nicht in welcher sie abgefaßt waren, selbst wenn oder wo es nicht wahrscheinlich daß solche Hinweisungen vom Verf. oder gar von fremder Hand nachgetragen sein möchten. Aus fortschreitender Entwickelung der Lehre läßt sich für die aristotelischen Schriften noch weniger als für die platonischen, auf die Abfolge derselben schließen. Die Grund- und Angelpunkte des aristotelischen Lehrgebäudes, die Kategorien, die vierfachen Arten der Gegensätze und des zureichenden Grundes, die Schlußformen, die Unterscheidung von Vermögen und Kraftthätigkeit treten als völlig ausgetragene und scharf bestimmte Lehren hervor, wo immer sie vorkommen mögen. Doch ist es, glaube ich, gelungen nachzuweisen daß die Bücher der Topik (ob auch das mit ihnen eng verbundene Buch zur Widerlegung der Sophisten?) zu den frühesten in unsrer Sammlung gehören und den übrigen logischen Schriften vorangehn. Sie schließen sich der rhetorischen Theorie des Aristoteles so eng an, daß sie ganz wohl schon während des ersten Aufenthalts desselben in Athen zum Behuf seiner rhetorischen Vorträge abgefaßt sein können. Später sind unbezweifelt beide Analytiken geschrieben worden und noch später die vorhandenen Bruchstücke einer Lehre vom Urtheile (von der Auslegung) [35]). Wenngleich die Kategorien und

32) vgl. m. Handbuch II, 2. 116 u. Zeller S. 103 f.

33) s. m. Handbuch II, 2. 113.

34) s. Zeller S. 103, 4.

35) s. m. Abhandlung über die Reihenfolge der Bücher des aristote-

ihre Zehnzahl schon bei Entwerfung der Topik feststanden, so wage ich doch nicht zu bestimmen, welcher Zeit das sie entwickelnde Buch angehört. Auf die Ergebnisse der logischen Schriften wird in den übrigen häufig Bezug genommen, namentlich in den physischen, und nicht unwahrscheinlich daß die Ausarbeitung derselben sehr bald auf die der logischen gefolgt war [36]). Die beabsichtigte Reihenfolge jener ist von Aristoteles selber bezeichnet worden [37]). Er ging von den Untersuchungen über die Principien der Naturlehre in der sogenannten physica Auscultatio aus, auf welche in andren physischen Schriften, darunter auch in der von der Seele [38]), verwiesen wird; dann zu der Kosmologie in den beiden ersten Büchern vom Himmel und darauf zu der Lehre von den Veränderungen in der anorganischen Natur über (in den beiden letzten Büchern vom Himmel, denen vom Werden und Vergehn und in der Meteorologie). Mit den Büchern von der Seele und den daran sich knüpfenden kleinern Abhandlungen leitete er seine zoologischen Schriften ein, die von der Beschreibung zur Begründung, von der Thiergeschichte zu den Büchern von den Theilen, von der Erzeugung und der Bewegung der Thiere übergehn. So der Entwurf, von dem sich die Ausführung nur hie und da entfernt zu haben scheint [39]), sei es daß die von Abweichungen zeugenden Rückweisungen später von ihm seinen Ausarbeitungen hinzugefügt, oder irgend welche Umstände die spätere Abfassung eines früheren Gliedes der Reihe und damit Ausnahmen von der beabsichtigten Abfolge veranlaßt haben sollten. Ob Aristoteles erst nachdem er die Gesammtheit der physischen Schrif-

lischen Organons und ihre griechischen Ausleger, in den Schriften der Berliner Akad. d. Wissens. vom J. 1833. vgl. Zeller S. 105 f.

36) Nicht nur wird in den physischen und andren Schriften häufig auf den Inhalt der logischen Schriften verwiesen, sondern es werden auch Anal. post. II, 12. 95, b, 10 die allgemeinen Erörterungen über die Bewegung als bevorstehend bezeichnet.

37) Meteor. I, 1. vgl. m. Hand. II, 2. 686 ff.

38) de An. II, 5. 417, 16. vgl. Phys. III, 1. 201, b, 11.

39) So in einigen der den Büchern von der Seele angehängten Abhandlungen, s. m. Handb. II, 2, 1192 f. vgl. Zeller 67, 1 u. 107.

ten ausgearbeitet hatte, sich zu den der praktischen Philosophie angehörigen, seiner Ethik und Politik (erstere ging ohne Zweifel der letzteren voran) gewendet, oder während er mit jenen noch beschäftigt war, die Abfassung dieser unternommen haben sollte, wage ich nicht zu entscheiden [40]). Beziehungen der Ethik auf die Seelenlehre entscheiden nicht, da die Grundzüge derselben aller Wahrscheinlichkeit nach frühzeitig ihm fest standen, und nur solche berücksichtigt die Ethik. Später als die Schriften aller drei angeführten Abtheilungen scheint die uns erhaltene Rhetorik ausgearbeitet zu sein [41]), später auch als die Poetik. Den Schlußstein bilden die als Entwürfe auf uns gekommenen Bücher der Metaphysik, und doch läßt sich zuversichtlich voraussetzen daß er die Grundzüge seiner ersten Philosophie längst bei sich festgestellt hatte, zu deren ihn völlig befriedigenden Ausführung er schwerlich gekommen ist.

II.

Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie.

Erwägt man wie Aristoteles auf platonischer Grundlage fortbauet, wie er mit der Akademie über Gegenstand und Begriff des Wissens, über die Bedingungen desselben und seinen Unterschied von der Vorstellung oder Meinung, sowie über seinen unbedingten Werth und sein Endziel einverstanden war, so nimmt es Wunder daß er dennoch fast nur polemisch seinem Lehrer entgegentritt, scheinbar ohne Anerkennung des grundwesentlichen Einverständnisses mit ihm. Doch fehlt solche Anerkennung nicht gänzlich; sie gibt sich nicht blos in einzelnen Aeußerungen [42]), sondern mehr noch dadurch zu

---

40) Rose p. 122 sqq. nimmt ersteres, Zeller S. 107 letzteres an.

41) s. m. Abhandlung über die aristotelische Rhetorik im Philologus IV, 8 ff. vgl. Zeller 108.

42) s. die Bruchstücke aus der Elegie auf den Eudemus bei Bergk,

erkennen, daß er in einer seiner wahrscheinlich spätesten Schriften, der Metaphysik, nach der besseren Lesart, sich selber als mitbegriffen in der Ideenlehre bezeichnet, und daß er hin und wieder von Plato auf dem gemeinschaftlichen Standpunkte geführte Untersuchungen dadurch stillschweigend sich aneignet daß er nicht auf dieselben zurückkommt. Vermißt man dennoch entschiedenere und lebhaftere Zeichen hochhaltender Anerkennung, so ist wohl zu bedenken daß überhaupt allgemeine und persönliche Auseinandersetzungen unsren stets auf die Bestimmtheit der vorliegenden Untersuchung eingehenden und knapp gehaltenen aristotelischen Schriften fremd sind. Ob oder wie er sich in seinen, weiteren Kreisen bestimmten Dialogen, wie etwa dem Eudemus, Protreptikos u. a. darüber ausgesprochen haben möge, wissen wir nicht. Ferner ist zu erwägen daß, erfüllt von der Ueberzeugung, unbeschadet des Einverständnisses mit den platonischen Principien, eine neue Bahn der Forschung eröffnen zu sollen, er zunächst mit Bestimmtheit und Schärfe die Punkte hervorheben mußte, welche Plato abgehalten des Bedürfnisses einer solchen Umbildung seiner Lehren inne zu werden. Richten wir daher zu der hier erforderlichen Ergänzung unsren Blick gleichmäßig auf die beiden großen Philosophen gemeinsame Grundlage des Systems und auf die dem Aristoteles eigenthümliche Umbildung der platonischen Principien. In ähnlicher Weise würden wir bei der Entwickelung des Lehrgebäudes des Fichte's zu verfahren haben; auch bei ihm tritt die Hervorhebung der Kant'schen Grundlage hinter der dem Urheber der Wissenschaftslehre eigenthümlichen Umbildung derselben zurück.

2. Gleich die von Aristoteles seiner Metaphysik vorangestellte Begriffsbestimmung der Philosophie oder ihrer höchsten Spitze, der Weisheit, gibt zu solcher zwiespältigen Betrachtung Veranlassung.

Lyrici graeci 504. Eth. Nic. I, 4 pr. .. *καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* vgl. I, 3. 1095, 32. II, 2. 1104, b, 11. Polit. II, 6. 1265, 10. de Anim. III, 4. 429, 27 u. a. St.

Die Zurückführung der Erkenntniß auf den dem Menschen eigenthümlichen Trieb zu wissen um des Wissens willen[43]) und auf die Verwunderung als Impuls zur Erforschung dessen was uns als wunderbar erscheint[44]), ist Plato mit Aristoteles gemeinsam, wenn letzterer auch in seiner Weise jenen Trieb zu veranschaulichen sucht. Ebenso die Unterscheidung des Wissens von der bloßen Erfahrung durch die ersterem eigenthümlichen Merkmale der Allgemeinheit und der Einsicht in den Grund[45]). Auch damit würde Plato einverstanden gewesen sein daß nur der Wissende zu lehren vermöge[46]). Desgleichen damit, daß die Weisheit ein Wissen um die höchsten Principien und Ursachen voraussetze, und daß der Weise eben darum soviel wie möglich Alles, wenn auch nicht alles Einzelne, und das Schwierige, dem Menschen nicht leicht Erkennbare, wissen müsse, sein Wissen daher das genaueste, lehrbarste, lediglich seiner selber wegen angestrebte und beherrschendste sein werde[47]). Ja, man glaubt Plato selber zu hören, wenn Aristoteles hinzufügt, als beherrschendste der Wissenschaft müsse die Weisheit wissen, weshalb Jegliches geschehn solle, d. h. das in Jeglichem Gute und das Beste in der ganzen Natur. Sie wird daher von der künstlerisch bil-

---

43) Metaph. I, 1 pr. *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὑτάς.* vgl. p. 181, b, 20.

44) Metaph. I, 2. 982, b, 12 *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν κτλ.* l. 17 *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν.* vgl. p. 983, 11.

45) ib. I, 1. 981, 15 . . *ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου.* ib. 29 *οἱ μὲν ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.* vgl. 981, b, 30. Ueber die näheren Bestimmungen s. d. folg. Abschnitt.

46) ib. I, 2. 983, 12 sqq.

47) ib. I, 2. 982, b, 9 |*δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρήτικην* (vgl. I, 1. 981, b, 28)· *καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστιν.* p. 982, 21 *τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν* (vgl. l. 8). l. 10 *εἶτα (ὑπολαμβάνομεν) τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμε-*

denden, aber keineswegs, wie man irrthümlich angenommen hat, von der sittlich handelnden Thätigkeit unterschieden[48]). Das Eigenthümliche der Auffassungsweise des Aristoteles zeigt sich dagegen hier schon darin, daß er hervorhebt, wie durch die Stufen der sinnlichen Wahrnehmung, des Gedächtnisses und der Erfahrung Wissenschaft und Kunst sich hervorbilde[49]); was Plato'n nur Anlaß ist, das Wissen rein aus sich selber (a priori) zu entwickeln, ist ihm Dasjenige woran nicht blos sondern auch woraus das Wissen zu Tage gefördert werden soll. Zu Grunde liegt, wie wir demnächst sehn werden, die Ueberzeugung, daß das Allgemeine in den Erscheinungen als wirkende Ursache sich finde, daher in ihnen als Vermögen vorhanden sein müsse.

2. Ohne in Erörterung der Angaben über die aristotelische Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische, wie sie allerdings in der peripatetischen Schule vorherrschend ward, und über die Untereintheilungen einzugehn, welche die Berichterstatter dem Stagiriten beilegen[50]), wenden wir uns zu seinen eigenen Erklärungen darüber. Wir finden sie am bestimmtesten, wenngleich nicht so weit durchgeführt wie wir wünschen möchten, in der Metaphysik, aber auch anderweitig mehrfach berücksichtigt. Es kommt ihm dort zunächst auf Begriffsbestimmung der ersten Philosophie, in ihrem Unterschiede von der Physik, an, und von letzterer geht er

---

νον . . ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτίων σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν. vgl. p. 982, b, 24, — 982, b, 2 *μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια.*

48) p. 982, b, 9 (47). ib. b, 4 *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν . . . ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.* l. 11 *ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον κτλ.*

49) ib. I, 1.

50) s. die Nachweisungen über jene Zweitheilung und über die Anhaltspunkte dazu in den aristotelischen Schriften bei Zeller 123, 2—5.

aus. Er faßt sie als die auf Betrachtung oder Erforschung einer Wesenheit gerichtete Wissenschaft, die das Princip der Bewegung und der Ruhe in sich trage, d. h. als eine theoretische, im Unterschiede von den poietischen und praktischen Wissenschaften, nach der Voraussetzung daß jeder Verstandesgebrauch ein theoretischer, praktischer oder poietischer sei [51]). Letztere beiden unterscheidet er so von einander daß beim künstlerischen Bilden das Princip Geist, Kunst oder ein Vermögen sei, beim (sittlich) Handeln der Vorsatz, d. h. der Wille; wogegen der theoretische Verstandesgebrauch lediglich auf das Seiende, d. h. auf Erkenntniß desselben gerichtet sei, dadurch bestimmt werde [51]). Augenscheinlich sollen der praktische und poietische Verstandesgebrauch einander näher stehn, als je einer von beiden dem theoretischen, und so liegt dieser Dreitheilung gewissermaßen die nachher vorherrschend gewordene Zweitheilung, die des In uns hinein- und Aus uns herausbildens, zu Grunde; auch Aristoteles selber faßt hin und wieder jene beiden Glieder unter der Bezeichnung des Praktischen, auch wohl des Poietischen [52]), einheitlich zusammen und weist beiden zugleich das Gebiet des Anderssein-könnenden, der Theorie das des Nichtandersseinkönnenden, Unveränderlichen an [53]). Doch unterscheidet er das praktische und poietische Verfahren nicht blos nach Verschiedenheit des Princips der subjektiven Thätigkeit, sondern bestimmter noch darin, daß jenes sein Ziel (und Maß) lediglich in der Handlung selber, ihrem sitt-

---

51) Metaph. VI, 1. 1025, b, 18 . . *ἡ φυσικὴ ... δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική· τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν. ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη κτλ.* 1. 18 *ἡ φυσικὴ περὶ γένος τι τοῦ ὄντος κτλ.* vgl. XI, 7. 1064, 18. Diese Dreitheilung findet sich häufiger bei Aristoteles, namentlich Eth. VI, 4 pr. c. 5. 1140, b, 3. s. Bonitz z. d. obigen St. vgl. Zeller 124, 1.

52) Metaph. II, 1. 993, b, 20 u. a. St. — Der *πρακτικὸς νοῦς* dem *θεωρητικὸς ν.* entgegengesetzt, Eth. VI, 12. 1143, 32.

53) Eth. Nic. VI, 3. 1139, b, 18 u. an a. St.

lichen Werth (εὐπραξία), finde, letzteres in einem Andren, dem hervorzubringenden Werke nämlich [54]); daher er denn auch sagt, in der Kunst sei es besser freiwillig, im sittlich Handeln unfreiwillig zu fehlen [55]). Der Mangel einer weiteren authentischen Eintheilung des praktischen Gebietes ist von keinem Belang; die Politik war dem Aristoteles angewendete Ethik, oder diese Grundlage ersterer, welcher die Ethik selber von ihm subsumirt wird, und die Oekonomik ein Bestandtheil der Politik; so daß er die ihm beigelegte Dreitheilung dieses Gebietes sich nicht würde haben gefallen lassen. Ungern aber vermissen wir nähere Bestimmungen über Umfang und Eintheilung des poietischen Gebietes. Daß er es nicht auf Poetik im engeren Sinne des Wortes beschränken wollte, vielmehr all und jede künstlerische Thätigkeit darunter begriff, erhellet schon aus der obigen Erklärung. Die Rhetorik jedoch scheint er davon auszuschließen oder doch nur in entfernte Beziehung zu ihr zu setzen. Für Muthmaßungen zur Ausfüllung dieser Lücke fehlt aller sichere Anhalt. Besser berathen sind wir mit der Eintheilung des theoretischen Gebietes; das Bedürfniß dazu hatte ja auch die kurze Erörterung jener allgemeinen Dreitheilung in der Metaphysik veranlaßt. Der Eintheilungsgrund konnte sich nur finden in den besonderen Bestimmtheiten des Seienden, auf dessen Erkenntniß alle Theorie gerichtet ist. Dem das Princip der Bewegung und Ruhe in sich tragenden Sein der Natur schließt sich zunächst das unbewegte von den Körpern nicht abtrennbare mathematische Sein, daher der Physik die Mathematik an, und die dritte theoretische Disciplin, die erste Philosophie, hat von dem unbeweglichen, jedoch abtrennbaren, für sich bestehenden Sein zu handeln [56]).

---

54) ib. c. 4. 5. 1140, b, 3.

55) Eth. VI, 5. 1140, b, 22.

56) Metaph. VI, 1. 1025, b. 20. 26. — 1026, 7 ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική. ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστί, νῦν ἄδηλον· ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γν ῀ναι. οὐ μέντοι φυσικῆς γε . . οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκί-

3. Die nähere Bestimmung der aristotelischen Begriffe von Physik und erster Philosophie müssen wir dem Folgenden vorbehalten, jedoch, da eine einigermaßen systematische Darstellung der Mathematik in den vorhandenen Schriften sich nicht findet und schwerlich vom Aristoteles beabsichtigt worden ist [57]), die darauf bezüglichen näheren Bestimmungen hier kurz zusammenfassen. Die mathematischen oder Größenverhältnisse sind ihm zufolge zwar nicht ablösbare, für sich bestehende Wesenheiten, wie Plato sie gefaßt hatte, aber dem Vermögen nach in der Welt der Dinge vorhanden und in Abstraktion von den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften derselben durch das Denken zu verwirklichen, zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben [58]). Ja, auch hier setzt, was dem Vermögen nach vorhanden ist, die Kraftthätigkeit voraus, d. h. wohl die Bestimmtheit der mathematischen Konstruktionen ist auf den sie setzenden Geist als

---

νητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα . . . θεολογική. Das Nähere über die Begriffsbestimmung der Mathematik mag Aristoteles' Schrift περὶ τῆς ἐν μαθήμασι Οὐσίας (Anon. 66) enthalten haben.

57) Außer einem Μαθηματικὸν (Diog. 24), das allgemeineren Inhalts gewesen sein konnte, werden nur specielle Schriften von ihm angeführt; darunter ein Ὀπτικὸν (Diog. 26). vgl. Zeller 64, 1. Daß Arist. die Mathematik nicht für ein wesentliches Glied der Philosophie gehalten, möchte ich nicht mit Zeller 126 daraus schließen, daß er einmahl Metaph. VII, 11. 1037, 14 die Physik als δευτέρα φιλοσοφία bezeichnet und Top. I, 1. 101, 7 ihrer als einer Hülfswissenschaft der Philosophie zu gedenken scheint.

58) Phys. II, 2. 193, b, 33 .. διὸ καὶ χωρίζει (ὁ μαθηματικός). χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων. vgl. Anal. post. I, 13. 79, 7. Metaph. XI, 3. 1061, 28 καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ . . . μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ ξυνεχές. ib. c. 4 pr. vgl. Anal. Post. I, 13. 81, b, 3. Anim. II, 7. 431, b, 19. — Metaph. VII, 10. 1036, 11 νοητὴ δὲ (ὕλη) ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾖ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά. vgl. c. 11. 1037, 4. de Caelo III, 7 extr. de Anim. III, 7. 431, b, 15 τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ.

ihren Grund zurückzuführen[59]). Die Wahrheit der mathematischen Verhältnisse kann daher nur im Geiste geschaut werden und ist unabhängig von der größeren oder minderen Richtigkeit der sie veranschaulichenden Zeichnungen (*διαγράμματα*)[60]). Diesem rein mathematischen Denken kann Induktion einleitend, nicht dasselbe bestimmend, zu Hülfe kommen; seine Sicherheit und Gewißheit beruht vielmehr darauf, daß es von fest bestimmten, nichts Zufälliges in sich aufnehmenden und auf einer begrenzten Anzahl von Principien beruhenden Definitionen ausgehend, bis zu den letzten Bestandtheilen der Konstruktion (des Diagramms) gelangt und dann im Beweisverfahren vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Punkt zu Linie, Fläche und Körper, lückenlos fortschreitet, sich wohl bewußt daß das Nacheinander der Theile nur der Betrachtung, nicht der Sache angehöre[61]). So soll z. B. die Beweisführung für die Sätze vom Dreieck auf die Definition der geraden Linie zurückgeführt werden[62]). Aristoteles hat bei solchen Aeußerungen vorzugsweise die Geometrie im Auge, räumt jedoch der Arithmetik die erste Stelle ein, sofern sie, in der Abstraktion noch weiter fortschreitend, auch von der Lage (den räumlichen Verhältnissen) absehe[63]), und wird ohne Zweifel ihr Verfahren in ähnlicher Weise bestimmt haben. Auch daß in der angewendeten Ma-

---

59) Metaph. XIII, 3. 1078, 28 *ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν· τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δὲ ὑλικῶς.* Metaph. IX, 9. 1051, 21 *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν . . . αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια.*

60) Metaph. XIII, 3. 1078, 17. XIV, 2. 1089, 24 *οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐθὲν ὑποτίθενται (οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις) κτλ.* Anal. pr. I, 41. 49, b, 36 *οὐχ οὕτως χρῆται ὡς ἐκ τούτων συλλογιζόμενος.*

61) Metaph. XIII, 3. vgl. de Anima I, 1. 402, b, 18. Phys. II, 2 l. l.

62) de An. l. l. Phys. II, 9. 200, 16 *ἐπεὶ γὰρ τὸ εὐθὺ τοδί ἐστιν, ἀνάγκη τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν.*

63) Metaph. XIII, 3. 1078, 9.

thematik die Eigenschaften der Körper, auf welche sie angewendet werden soll, wie die Bewegung, in Frage kommen müssen, hat er nicht außer Acht gelassen und bezeichnet sie als die physikalischeren unter den mathematischen Wissenschaften [64]. Schon aus dem hier kurz Hervorgehobenen ergibt sich, welchen Grad der Wissenschaftlichkeit die Mathematik durch Aristoteles erreicht haben würde, wenn er zu einer systematischen Darstellung derselben gekommen wäre. Daß es ihm an der für ein solches Werk erforderlichen Ausrüstung nicht gefehlt haben könne, ersehen wir aus den in seinen Schriften sich findenden mannichfachen Beziehungen auf mathematische Sätze und aus dem was wir von seinen astronomischen Forschungen wissen [65].

4. Können wir nun auch die vorhandenen Werke des Aristoteles der Dreitheilung und die theoretischen den beiden Hauptzweigen der Theorie, der ersten Philosophie und Physik einigermaßen einreihen, so finden wir doch in der zwiefachen Eintheilung keinen Ort für seine logischen Untersuchungen und ihren Kern, die Syllogistik, deren Urheber zu sein er sich mit gerechtem Selbstbewußtsein rühmt [66]. Daß sie der theoretischen Schicht angehören, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Dem poietischen Gebiete kann man sie ohnmöglich zurechnen, ohne die bestimmte Begriffsbestimmung desselben außer Acht zu lassen. Oder sollte in der Erwähnung ethischer, logischer und physischer Sätze und Aufgaben [67]) sich Hinweisung auf eine andre, neben jenen herlaufende und in der Ausführung vorzugsweise zu Grunde gelegte Eintheilung finden? Nicht zu gedenken daß hier nicht von Wissenschaften, sondern nur von Sätzen und Aufgaben die Rede ist, welche in der Topik berücksichtigt werden sollen, so sind unter den logischen, nach aristoteli-

---

64) Phys. II, 2. 194, 7. Anal. post. I, 7. 75, b, 12. c. 13. 78, b, 37. Metaph. XIII, 3. 1078, 14.

65) Auf sein Astronomikon scheint er wiederholt sich zu beziehn, Meteorol. I, 8. 345, b, 1. de Caelo II, 10. 291, 29.

66) Soph. el. 34. 184, b, 1.

67) Top. I, 14. 105, b, 20.

schem Sprachgebrauch, nur solche zu verstehn, die ohne auf die Principien des sachlichen, ethischen oder physischen Gehalts zurückzugehn, auf Verdeutlichung der Vorstellungen oder Begriffe als solcher sich beschränken [68]). Daß hier eine Lücke in jenen Eintheilungen sich finde, können wir daher nicht in Abrede stellen. Wie aber konnte eine solche Auslassung dem Altmeister der Logik begegnen? Er fand, meine ich, keine Stelle dafür in der Reihe der theoretischen Wissenschaften, weil das ihnen Gemeinsame die Erforschung eines Seienden sein sollte, und ein solches zwar im Mathematischen sofern sichs in der Welt der Dinge verwirklicht ([59]), nicht aber in den Formen der Beweisführung nachweislich zu sein schien. Die Deduktion der ihnen zu Grunde liegenden Principien verwies er daher in die erste Philosophie, sofern er sie als Dasjenige betrachtete was auch Bedingung des Seins der Dinge, nicht blos des Denkens derselben sei. Doch möchte er wohl Veranlassung gefunden haben über das Verhältniß dieser Disciplin zu den übrigen sich auszusprechen, wenn er zu einer vollständig systematischen Darstellung derselben gelangt wäre. Aber selbst der Titel des betreffenden Werkes fehlt und mit der Bezeichnung der Logik, unter der wir die ihm angehörigen Schriften zusammenfassen, würde er nicht ganz einverstanden gewesen sein ([68]). Sagen wir jedoch nicht mit neueren, in dieser Beziehung mit den Stoikern im Streit begriffenen Peripatetikern, die Logik sei nicht ein Theil, sondern nur ein Werkzeug der Philosophie [69]); wie sollte Aristoteles nicht eingesehn haben daß die Untersuchungen über die Formen des Wissens, grundlegend für alles Wissen um die Objekte desselben, nicht als Außenwerk der Philosophie, sondern als erster und vorzüglicher Bestandtheil derselben zu betrachten seien? Sagen wir daher lieber daß er sie der ersten Philosophie anzuschließen gesonnen gewesen sein möchte, als Entwickelung Dessen, wozu diese die Principien in ihrer unbedingten Gültigkeit nachzuweisen unternommen hatte, und daß der systematischste der alten Philosophen weniger Sorge für

---

68) s. Waitz, in Anal. Post. 353 sqq. Bonitz, in Metaph. 187.

69) s. m. Handbuch II, 2. 140, 40.

das äußere Fachwerk als für die innere Gliederung getragen habe. Mit Zuversicht aber dürfen wir annehmen in seinem Sinn zu handeln, wenn wir in der Darstellung des Systems von seinen Untersuchungen über die Formen des Wissens, der Verknüpfung und Trennung der Begriffe, ausgehn und unmittelbar darauf seine erste Philosophie folgen lassen, der sie sich ohngleich enger als der Physik oder Ethik anschließen. Die Beschäftigung mit der Analytik bezeichnet er selber als Vorbedingung aller weiteren Forschung [70]).

III.

Von der Aristotelischen Logik oder Wissenschaftslehre.

A.

Einleitung und Dialektik.

1. Das Bestreben anstatt hyperphysischer Principien die wirkenden Ursachen in der Welt der Dinge und Wesen zu entdecken, führte Aristoteles zur Abkehr von der Ideenlehre und zur Anbahnung einer neuen Periode der Forschung. Damit hängt untrennbar zusammen die durch ihn unternommene Umbildung der platonischen Lehre vom Wissen und seinen Formen. Die in der Welt der Erscheinungen sich uns darbietenden Abbilder der Ideen sollten nach Plato dem menschlichen Geiste die erforderliche Hülfe gewähren das ihm inhaftende Bewußtsein von den Ideen in sich zu beleben. Aber zu geschweigen daß wir auf die Weise nimmer zur Erkenntniß der wirkenden Ursachen gelangen würden; wie sollte das

---

70) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2 *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.*

Bewußtsein von den Ideen als fertiges Wissen in uns ruhen? es bedarf vielmehr, gleichwie Alles in der Welt der Dinge, der Entwickelung und jedes Wissen setzt ein schon vorher Gewußtes oder Bekanntes voraus [71]). Und wo finden wir Dieses? zunächst in der sinnlichen Wahrnehmung, mit der wir zum Bewußtsein erwachen. Das vermittelst derselben uns im voraus Bekannte, bevor wir zur wahren Erkenntniß gelangen, ist, gleich den überkommenen Annahmen und Begriffen, ein nur für uns subjektiv Gültiges, unsre Aufgabe aus ihm das an sich Wahre und Gewisse zu entwickeln, und dieses muß ein Allgemeines und Allgemeingültiges sein. Das freilich ließe sich aus der sinnlichen Wahrnehmung nicht entwickeln, wenn es nicht verborgen ihr zu Grunde läge; es muß in ihr als Grund der Erscheinungen, als in ihnen wirkende Ursache sich finden. Auch in unsrer Auffassung der Wahrnehmungen erweist sichs schon wirksam, sofern in ihr der Gegenstand als ein Ineinander von Merkmalen uns erscheint [72]), welche das allen Sinnen, selbst dem Tastsinn, einwohnende sondernde (kritische) Vermögen [73]) auseinander zu legen hat, und sofern die Merkmale wiederum den dem Gegenstande mit andren gemeinsamen, daher allgemeinen Eigenschaften entsprechen. Wahrgenommen wird nicht ein

---

71) Anal. post. I, 1 pr. c. 2. 71, b, 34 u. a. St. vgl. Waitz II, 299.

72) Phys. I, 1. 184, 21 *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν. κτλ.* Anal. post. II, 19. 100, 16 *καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. κτλ.* de Anim. III, 8. 432, 4 *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι κτλ.* vgl. Anal. post. (74).

73) de Anim. III, 9. 432, 10 (*τὸ κριτικὸν*) *διανοίας ἔργον καὶ αἰσθήσεως* und ist schon in der Empfindung durch den Tastsinn wirksam. ib. II, 11. 424, 5 .. *καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.* III, c. 8 (72). Anal. post. II, 19. 99, b, 35. *δύναμις σύμφυτος κριτική.* vgl. de Somn. 2. 455, 15. de Memor. 1. 450, 11. Das Wahrnehmen ist gleichwie das Denken kein *πάσχειν*, keine bloße *ἀλλοίωσις*, de An. II, 5. 417, b, 2. vgl. III, 5. 430, b, 22. c. 7. 431, 5.

Dieses (τόδε τι), sondern ein Solches, die Eigenschaft. Angeboren ist uns daher nicht das Wissen, sondern nur das thätige Vermögen (die ἕξις) dazu [74]. Und so beantwortet sich die Frage, wie man wissen könne ohne zu wissen [75]. Dieses thätige Vermögen zum Wissen aber ist ein zwiefaches, ein durch die äußeren Gegenstände bedingtes, sie jedoch, wie aus dem Vorangegangenen sich ergibt, nicht leidentlich aufnehmendes, bloße Affektion (Empfindung), sondern schon selbstthätig aus dem Gegebenen (dem Empfundenen) die Wahrnehmung wirkendes, und ein dem Geiste eigenthümliches (denkendes), und beiden das sondernde (kritische) Verfahren gemeinsam. Nur durch letzteres gelangt ersteres zur Erkenntniß des Allgemeinen und des Grundes, und ersteres gewährt letzterem eine sichere Grundlage, da der Sinn (die Empfindung) an sich nicht täuscht [76]. Die Ueberzeugung daß die sinnliche Wahrnehmung ein uns nothwendiger Leiter zur Erkenntniß sei, spricht Aristoteles wiederholt in den Worten aus: daß wo ein Sinn uns fehle, da auch die entsprechende Richtung der Wissenschaft [77]; oder auch: in den sinnlich wahrnehmbaren Formen fänden sich die denkbaren, die abstrakten Begriffe, gleich wie die thätigen und leidenden Eigenschaften des Sinnlichwahrnehmbaren; so daß wer nicht wahrnimmt, Nichts lerne und verstehe, und dennoch man durch Wahrnehmung nicht zur Erkenntniß gelange [78]. Aus der sinnlichen Wahrnehmung geht die Erinnerung hervor, aus dieser durch Wiederholung die Erfahrung und aus ihr, indem das Allgemeine, das dem Mannichfaltigen zu Grunde liegende Allgemeine in der Seele zur Ruhe gelangt, Kunst

---

74) Anal. post. II, 19. 100, 17 sqq. (72). — ib. p. 99, b, 25. 100, 10.

75) Anal. post. I, 1. 71, b, 7 *ἄτοπον γὰρ οὐκ εἰ οἶδέ πως ὃ μανθάνει, ἀλλ' εἰ ὡδὶ, οἷον ᾗ μανθάνει καὶ ὥς.* (Plat. Meno, 80, d). II, 19. 99, b, 25. Metaph. IX, 8. 1049, b, 33. I, 9. 992, b, 33.

76) de Anima III, 3. 427, b, 11. 428, 11. b, 13. — II, 6. 418, 11. Metaph. IV, 5. 1010, b, 2.

77) Anal. post. I, 18. ib. Waitz vgl. II, 19. 100, 10 und Trendelenburg zu de Anima 478 ff.

78) Anal. post. II, 19. 100, 2. Metaph. I, 1. 980, b, 28. — Anal. post. I, 31.

und Wissenschaft. Aber mit nichten gewährt schon die sinnliche Wahrnehmung ein Wissen; was in ihr nur dem Vermögen nach vorhanden ist, erhebt der Geist zur Wirklichkeit, zur Bestimmtheit des Bewußtseins, und würde dazu nicht im Stande sein, trüge er nicht das Allgemeine, die Formen in sich, wäre er nicht gewissermaßen der Ort derselben [79]). Damit lenkt denn Aristoteles wiederum in die platonische Bahn ein, nur mit dem großen Unterschiede daß ihm die Ideen nicht das ausschließliche Eigenthum des Geistes, sondern die wirkenden Ursachen in der Natur der Dinge sind, und eben darum vermittelst der sinnlichen Wahrmehmung und nach Anleitung derselben in ihrer Verhüllung von uns aufgefaßt werden sollen, bevor es dem Geiste gelingen kann sie in ihrer Bestimmtheit zu ergreifen [80]). Eben darum sollen sie auch dem Geiste nicht schon der Wirklichkeit nach einwohnen und nicht durch bloße Vertiefung desselben in sich zu erwecken sein, sondern erst durch Zusammenschlag der Erfahrung mit dem (reinen) Denken in ihm entwickelt werden können.

2. Danach mußte er die Nothwendigkeit eines zwiefachen wissenschaftlichen Verfahrens anerkennen: vorläufige Entwickelung des Allgemeinen aus der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung, durch die Methode der Induktion einerseits, andrerseits durch einen vermittelst des eigentlichen Schlusses zu den letzten Gründen vordringenden Denkproceß [81]). Das erstere Verfahren fand er durch Sokrates und Plato vielfach eingeleitet, jedoch war es noch näher zu bestimmen und zu sichern; das zweite mußte erst gefunden werden. Hatte auch bereits Plato einen Weg vom Besonderen zum Allgemeinen und einen vom Allgemeinsten zum Besonderen unterschieden, — der eine wie der andre war doch nur bestimmt, innerhalb des Gebietes der reinen Begriffe, der Ideen, angewendet zu werden; um sie in dieser doppelten Beziehung zu

79) de Anim. III, 8. 432, 3. de Sensu 6. 445, b, 16.

80) de Anim. III, 4. c. 8. 432, 1.

81) Anal. pr. II, 23 extr. φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. vgl. Anal. post. I, 18.

größerer Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben und die Lücken unter ihnen auszufüllen. Die Methode der Eintheilungen schien ihm dazu das geeignetste Mittel zu sein. Von der Ableitung des Allgemeinen aus dem Besonderen der Wahrnehmungen und Erfahrungen konnte bei ihm nicht die Rede sein. Schon die Induktion mußte daher bei Aristoteles eine ganz andre Anwendung finden; für die nothwendige Ergänzung derselben aber, die ja immer nur nach Maßgabe des zu unsrem Bewußtsein gelangten Besonderen der Wahrnehmungen und Erfahrungen das Allgemeine, mithin ein nur relativ Allgemeines, zu finden vermag, bedurfte es eines neuen Verfahrens; das der Eintheilung, welche den einzutheilenden Begriff und theilweise auch die Theilungsglieder voraussetzt, nicht ableitet, reichte nicht aus. Er bedurfte eines Verfahrens das von Grund zu Grund aufsteigend bis zum letzten unbedingten Grunde führe und damit auch dem vorläufig durch Induktion gewonnenen Allgemeinen die noch mangelnde Unbedingtheit und Nothwendigkeit gewähre [82]). Ar. bezeichnete dieses Verfahren als ein apodiktisches oder auch als ein analytisches, sofern es Auflösung der Begriffe in ihre Bestandtheile voraussetzt und zu dem an sich Wahren und Gewissen, dem keiner weiteren Zurückführung fähigen Einfachen leiten soll [83]). Und ein solches Verfahren ergab sich ihm in dem des Schlusses, der aus zweien oder mehreren vorläufig als gültig angenommenen Urtheilen ein neues, seinem Inhalte nach von den gegebenen verschiedenes mit Nothwendigkeit und lediglich aus den gegebenen ableitet. Konnten ja durch Anwendung desselben die vorläufig als feststehende Vordersätze betrachteten Urtheile von neuem geprüft und endlich auf ihre letzten Gründe, das zu Grunde liegende Einfache, zurückgeführt, und konnte ja auch wiederum aus dem Allgemeinen das Besondere abgeleitet werden. Die Sicherheit

---

82) Anal. post. I, 6. 74, 15 *ἐξ ἀναγκαίων ἄρα δεῖ εἶναι τὸν συλλογισμόν. ἐξ ἀληθῶν μὲν γὰρ ἔστι καὶ μὴ ἀποδεικνύντα συλλογίσασθαι, ἐξ ἀναγκαίων δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἀποδεικνύντα.* vgl. Anal. pr. I, 4 pr.

83) Anal. pr. I, 32. Eth. III, 5. 1112, b, 15.

und Tragweite des wie im Leben so in der Wissenschaft vom menschlichen Geiste geübten Schlußverfahrens zuerst anerkannt und die verschiedenen Formen der Anwendung desselben mit unermüdlichem Eifer durchforscht zu haben, ist Aristoteles' unvergängliches Verdienst (66). Durch dasselbe konnte auch Begriffsbestimmung und Eintheilung erst eine feste Grundlage erhalten. Müßten wir jedoch die zu Prämissen gewählten Urtheile immer von neuem ins Unendliche hin begründen, oder auch uns begnügen durch Kreisverfahren auf das zu Beweisende als Beweisgrund zurückzugehn, so wäre, wie Aristoteles ausführlich zeigt [84]), auch der Schluß nicht im Stande zu einem schlechthin Wahren und Gewissen uns zu führen; soll aber ein solches erreichbar sein und auf Wissen und Erkennen nicht verzichtet werden, so muß das Vermögen uns einwohnen es zuletzt als ein sich selber Bewährendes unmittelbar zu ergreifen, und dieses Vermögen bezeichnet Aristoteles, im Rückgang auf Plato, als das des Geistes, hebt jedoch bestimmter hervor daß ein solches nur als ein über der Urtheilsform hinausliegendes Einfaches sich ergeben könne und daß darauf ein möglichst sorgfältig vermittelndes Schlußverfahren als auf seinen nothwendigen Abschluß hingeführt haben müsse. Quellen unsrer Erkenntniß waren ihm daher, jedoch in sehr verschiedener Weise, die sinnliche Wahrnehmung und die Selbstthätigkeit des Geistes; jene aus der fast fehllosen Empfindung kraft des ihr einwohnenden kritischen Vermögens Wahrnehmungen und (aus ihnen) Erfahrungen bildend, diese durch das Verfahren der Induktion das (relativ) Allgemeine aus ihnen ableitend und durch das strengere Schlußverfahren es auf seine letzten Gründe zurückführend; jene sollte, um es kurz auszudrücken, den Stoff für unsre Erkenntnisse gewähren, diese die Form der Allgemeinheit und Gewißheit.

3. Doch unternahm er nicht für je eine dieser beiden in steter Wechselbeziehung mit einander stehenden Funktionen eine besondere Theorie aufzustellen. Dagegen fragte er, wie wir einer-

---

84) Anal. post. I, 3. c. 19. II, 3. 90, b, 24. Metaph. II. 2. de Anim. I, 3. 407, 23.

seits das uns Gewisse zu gewinnen oder vielmehr vorläufig zu bearbeiten, d. h. zu verdeutlichen hätten, um demnächst durch streng wissenschaftliches Schlußverfahren es zum an sich Gewissen hinaufläutern zu können, andrerseits unternahm er die Formen des Schlußverfahrens zu erforschen und zu untersuchen, in welcher Weise angewendet es zur Erkenntniß und Wissenschaft führe. Danach zerfällt ihm die Wissenschaftslehre in zwei wesentlich von einander verschiedene, wenngleich eng mit einander verbundene Disciplinen, deren erstere er als Dialektik, die zweite als Analytik bezeichnet. Die erstere soll, nach dem buchstäblichen Sinne des Worts, Anweisung geben mit uns selber und mit Andren über das was wir vorläufig für gewiß halten, uns zu verständigen, d. h. es zu dem Grade der Wahrscheinlichkeit zu erheben, ohne welchen keine Art der Verständigung bestehn kann; sie geht daher von Dem aus was Allen, oder den Meisten oder den sogenannten Weisen wahrscheinlich dünkt[85]). Die Dialektik ist ohne ein ihr eigenthümliches Gebiet; sie zieht das Allgemeine und Besondere der sinnlichen Wahrnehmung, Mögliches und Ohnmögliches, Ewiges und Vergängliches in ihren Bereich, — jedoch soweit noch ein Sichandersverhalten denkbar ist[86]); sie ebnet versuchend den Weg zu den Principien[87])

85) Anal. pr. I, 1. 24, 30 *ἀποδεικτικὴ δὲ (ἡ πρότασις), ἐὰν ἀληθὴς ᾖ καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη, διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου.* vgl. Top. I, 1. 100, 27. Aehnlich in a. St. — ib. VIII, 13 *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς εἴρηται, κατὰ δόξαν δὲ νῦν λεκτέον.* I, 1. 100, b, 21 *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* VIII, 11. 158, 16 . . *ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, ... ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.* Metaph. VII, 15, 1040, 1 *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.*

86) Rhet. I, 1 *ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης.* vgl. I, 2. 1358, 10. 21. vgl. Eth. III, 4. 1111, b, 31. — *τὰ κοινὰ* häufiger als das Gebiet der Dialektik bezeichnet, z. B. El. soph. c. 11. 171, b, 6.

87) Metaph. IV, 2. 1004, b. 16, 25 *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειρα-*

aller Untersuchungen, erörtert das den verschiedenen Wissenschaften Gemeinsame ([86]), ohne über das je ihnen Eigenthümliche entscheiden [88]), ohne das Nothwendige, Ewige und Einfache erreichen zu wollen. Dialektik und Analytik bedienen sich des Schlußverfahrens; aber erstere begnügt sich die der Vorstellung oder Meinung entlehnten Vordersätze zu verdeutlichen, letztere will durch Zurückführung dieser auf ihren Grund, durch Analyse, bis zu dem nicht weiter abzuleitenden Ersten, sich selber bewährenden Einfachen gelangen und damit das Nothwendige, Ewige, schlechthin Wahre[89]), und nicht blos Zustimmung solcher erreichen, mit denen Verständigung zunächst bezweckt wird[90]). Die Dialektik soll daher theils zur Uebung in der richtigen und leichten Auffassung der Begriffe uns dienen, theils zur Kunst des Gedankenverkehrs (*πρὸς ἔντευξιν*) uns anleiten, theils als Vorbereitung für Philosophie, d. h. wahre Wissenschaft, sich dienstbar erweisen[91]). Der Dialektik ist es um das Wahrscheinliche, als eines Keimes der Wahrheit, dem Streitsüchtigen (Eristiker) um den Schein desselben zu thun, und er wird zum Sophisten, wenn eigennützige Absicht hinzukommt[92]). Die nächste und vorzüglichste Aufgabe der Dialektik ist daher nicht sowohl von der Erzeugung (Synthesis) unsrer Vorstellungen und Begriffe Rechenschaft zu geben, als vielmehr zur Verdeutlichung der in uns

---

στικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ. vgl. El. soph. 11. 171, b, 3. 172, 35. Top. VIII, 14. 159, b, 2.

88) Anal. post. I, 2. 72, 9 *διαλεκτικὴ μὲν (πρότασις) ἡ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερονοῦν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἡ ὡρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές.* vgl. I, 1. 24, 22.

89) El. soph. 34, 183, 37. Top. I, 1. 100, 27. Anal. pr. (85) und anderwärts.

90) Top. VIII, 1. 151, 10 .. *πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον (τὸ διαλεκτικόν), τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει κτλ.* vgl. 1. 27.

91) Top. I, 2. 101, 26. vgl. El. soph. 16. 175, 5.

92) Top. I, 1. 100, b, 24. c. 10. 104, 33. VIII, 12. 158, b, 3. El. soph. c. 2. 161, 38. Metaph. (87).

sich bereits findenden, besonders der am meisten verbreiteten, anzuweisen. So enthält denn auch der von Aristoteles ausgeführte Theil der Dialektik (denn daß sie nicht weiter habe reichen sollen, ist nicht Grund anzunehmen)[93]) die Anweisung die den vorkommenden Vordersätzen und Aufgaben zu Grunde liegenden Begriffe in Beziehung auf ihren Gattungsbegriff, das ihnen eigenthümliche Merkmal und die hinzukommenden Merkmale zu erläutern, d. h. zu einer dialektischen Begriffsbestimmung zu gelangen. Innerhalb dieser Grenzen sich haltend überläßt sie der Analytik die Definition auf ihr Verhältniß zum Schlußverfahren, sofern sie denselben einerseits zu Grunde liegt, andrerseits durch dasselbe zu wissenschaftlicher Bestimmtheit erhoben wird, einzugehn, der ersten Philosophie das ihr entsprechende Sein an sich zu bestimmen, der Physik und Ethik sie nach den besonderen Bestimmtheiten des entsprechenden Seins zu fassen. Wir gehen aber als von dem uns vorläufig Bekannten, nicht blos von Wahrnehmungen und Erfahrungen aus, sondern auch von Vorstellungen und Begriffen, wie sie sich durch die Sprache und durch den geistigen Verkehr in uns festgestellt haben. Zur dialektischen Bestimmung der Begriffe gehört daher auch die Erörterung derselben nach ihrer Geltung in der Sprache, in Bezug auf Etymon, Synonyma und Sprachgebrauch, gleichwie nach den Fassungen, die sie im Leben und in der Wissenschaft erhalten haben, — Erörterungen, die über das der Dialektik eigens gewidmete Werk, die Topik, weit hinaus, in die Untersuchungen der besonderen philosophischen Disciplinen hinüberreichen. Anwendung Dessen was wir von Andren überkommen haben und Entwickelung desselben, setzt Kritik voraus, die das Probehaltige feststellen, das Irrige ausscheiden soll. So prüft denn auch Aristoteles durchgängig seine eignen Ueberzeugungen an denen Andrer und läßt auch die Aussagen der Verständigen und Erfahrenen, so wie die Erfahrungen die durch lange Zeit sich hindurchgezogen haben, nicht außer

---

93) Bei Alex. in Top. Schol. 257, 7 ist von andren Büchern aristotelischer Dialektik die Rede, ohne die mindeste nähere Angabe.

Acht, überzeugt daß die auf Wahrheit gerichteten Bestrebungen nimmer völlig von ihr abirren können, immer noch Keime derselben in sich enthalten. Endlich hat Aristoteles auch nicht versäumt nach allgemeinen Normen für dialektische und analytische Begriffsbestimmung sich umzusehn. Dazu gehören die in seinen Kategorien zusammengefaßten Gesichtspunkte, die wir bei all und jeder Begriffsbestimmung uns gegenwärtig halten sollen, um diese möglichst bestimmt zu fassen; ferner, die verschiedenen Arten der Gegensätze, und endlich die zu der realen Betrachtung überleitenden verschiedenen Arten oder Seiten der Begründung. In Beziehung auf alle drei Richtungen trachtet Aristoteles vollständiger Auffassung der je einer derselben angehörigen Gesichtspunkte nach, eben weil sie den Untersuchungen zum Leitfaden dienen sollen. Ob er wenigstens die beiden ersten Arten in der Dialektik, wenn er zu vollständigerer Ausarbeitung derselben gekommen wäre, entwickelt haben würde, wissen wir nicht; sie gehören ja auch der dialektischen Betrachtung keineswegs ausschließlich an; wir finden jetzt die Kategorien in einem besonderen Buche entwickelt, die Gegensätze in einem schwerlich vom Verfasser selber hinzugefügten Anhange zu diesem Buche und in der Metaphysik, in letzterer und der Physik auch die Arten der Begründung; von allen drei Tafeln aber hat er in allen verschiedenen Schichten der Untersuchungen Anwendung gemacht.

4. Richten wir zuerst unsren Blick auf den in den acht Büchern von der Topik ausgeführten Theil der aristotelischen Dialektik. So wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach eine der frühesten Schriften unsrer Sammlung sind, so auch geeignet Zweck und Art des dialektischen Verfahrens zu veranschaulichen. Was ist zu all und jeder Begriffsbestimmung erforderlich, so weit es dabei vorläufig nur auf Verdeutlichung und Vertretung des Inhalts, noch nicht auf Zurückführung derselben auf ihren letzten Grund ankommt? — war die Frage welche Aristoteles sich vorlegte; und die Antwort: Deutlichkeit und Bestimmtheit der Merkmale überhaupt und des dem Begriffe eigenthümlichen Merkmals insbesondere, richtige Wahl des Gattungsbegriffes und richtige Bildung der Definition aus diesen ihren Bestandtheilen. Die Vollständigkeit dieser Vier-

theilung bewährt sich ihm durch die Nachweisung [94]), daß jedes Prädikat entweder mit seinem Gegenstande vertauscht werden könne oder nicht, und in ersterem Falle entweder die Wesenheit oder das eigenthümliche Merkmal bezeichne, im zweiten Falle entweder (als Geschlecht oder als der ihm anhaftende Unterschied) zum eigentlichen Inhalt der Begriffsbestimmung gehöre, oder nicht, wie die wechselnden Merkmale. Um den Unterschied zwischen dem eigenthümlichen Merkmal und der Definition selber zu verdeutlichen, muß er letztere, der apodiktischen oder analytischen Erörterung vorgreifend, als die der wahren Wesenheit (τὸ τί ἦν εἶναι) bezeichnen [95]). Sofern er aber die Erwägung der Definition auf die Erörterung der wechselnden Eigenschaften, des Geschlechts nebst dem Unterschiede, und des eigenthümlichen Merkmals folgen läßt, giebt er zu erkennen, daß jene, die Definition, diese als ihre Bestandtheile voraussetze. Allerdings hält er bei dieser Lehre von der Definition und ihren Bestandtheilen den dialektischen Standpunkt inne, jedoch als einen solchen, worauf die Richtigkeit all und jeder Definition, auch der analytischen und metaphysischen beruhe; er trägt daher auch nicht Bedenken in den von ihm gewählten Beispielen in höhere Gebiete der Wissenschaft überzugreifen. Soll ja die Dialektik ([91]) theils Anweisung geben die vorkommenden Gegenstände mit Leichtigkeit an- und aufzufassen und die dazu erforderliche Uebung gewähren, theils als Kunst des Gedankenverkehrs die Ansichten Andrer nach den ihnen zu Grunde liegenden Annahmen zu verstehn und zu prüfen, theils uns zur Entwickelung der Schwierigkeiten und zur Auffindung der den besonderen Wissenschaften eigenthümlichen Principien anleiten, die nicht aus sich selber, sondern nur aus den ihnen entsprechenden Meinungen sich entwickeln lassen [96]). Auf streng systematische Durchführung konnte dieser Kern seiner Topik nicht Anspruch machen und vorzugsweise scheint dabei sein Augenmerk auf Anwendung in der Redekunst gerichtet gewesen zu sein; doch hat

---

94) Top. I, 8. vgl. c. 4. 5.
95) ib. I, 4. 101, b, 19.
96) ib. ib. I, 2. 101, 34.

er mit Schärfe und Bestimmtheit die wesentlichsten Erfordernisse einer richtigen Definition hervorgehoben und die Bestandtheile nach inneren Beziehungen mit einander verknüpft. Umfaßt wird der Kern des Werkes einerseits (B. I) von einer Einleitung, welche neben Erörterung der zunächst erforderlichen Vorbegriffe, zur Unterscheidung des der Zahl, der Art und der Gattung nach Selbigen (I, 7), gleichwie der Aehnlichkeiten (I, 17) und Verschiedenheiten (I, 16. vgl. c. 18), der verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes (I, 15), als Vorbedingung der Verständigung anweist, andrerseits als Abschluß des Werkes (VIII) eine Abhandlung über die richtige Stellung, Anordnung und Fassung der Fragen, über Vertheidigung und Angriff der Behauptungen, von der Evidenz der Beweise und von den der Fertigkeit förderlichen Uebungen enthält. Ganz ohne Vorarbeiten war Aristoteles nicht bei Ausarbeitung seiner Topik und hat namentlich die Lehren seiner akademischen Zeitgenossen wahrscheinlich mehr berücksichtigt als die unter des Aphrodisiers Alexander Namen auf uns gekommenen dürftigen Scholien nachzuweisen uns verstatten; daß sie ähnliche Gegenstände behandelt hatten, zeigen die Titel ihrer Bücher. Doch bezeichnet Ar. die Bestimmungen über den Gattungsbegriff und das eigenthümliche Merkmal, gleichwie die Anwendung der Dialektik auf den Versuch und die Betrachtung ausdrücklich als bis dahin vernachlässigt[97]), und durfte ohne Zweifel die systematisch zusammenfassende und ergänzende Behandlung auch des von Früheren Behandelten als sein Eigenthum betrachten.

Zunächst und vorzüglich wird in der Topik das induktorische Verfahren angewendet, oder werden vielmehr die Bedingungen seiner Anwendung erörtert (eine eigentliche Theorie desselben hat der Verfasser nicht beabsichtigt), doch wird auch das dem Aristoteles bei Ausarbeitung derselben ohne Zweifel bereits feststehende strengere Schlußverfahren wiederholt berücksichtigt und auf die Weise gewissermaßen eine Brücke geschlagen zwischen der dialektischen und der apodiktischen oder analytischen Bearbeitung der Begriffe. Zugleich

97) Top. IV, 1. — VIII, 5. 159, 36.

macht Ar. in ihr schon Anwendung von zwei Hülfsmitteln, deren er sich durchgängig zu möglichst vollständiger Bestimmung sei es der Begriffe oder der Urtheile bedient, — von den Kategorien (I, 9) und den verschiedenen Arten des Gegensatzes [98]). Sie sollten keineswegs lediglich der dialektischen Verdeutlichung, sondern nicht minder dem analytischen und ontologischen Verfahren dienen, und erstere finden wir in einem eigenen Buche, letztere in einem Anhange zu diesem und in der Metaphysik weiter erörtert. Doch wird es passend sein schon hier diese Hülfsbegriffe wissenschaftlicher Verdeutlichung in Erwägung zu ziehn, eben weil sie keinem besonderen Gebiete derselben eigenthümlich angehören, vielmehr über alle sich erstrecken sollen.

5. Kommt es bei jeder Begriffsbestimmung auf richtige Ausmittelung wie des eigenthümlichsten Merkmals, so der Gattung an, welchem der Begriff angehört, so lag es nahe die allgemeinsten Gattungsbegriffe aufzusuchen, um die oberste Reihe zu bestimmen, innerhalb deren der Gattungsbegriff zu suchen sei, und auf die Weise den grundwesentlichsten Gesichtspunkt festzustellen, nach welchem der fragliche Begriff bestimmt werden solle. Es lag dieser Versuch dem Aristoteles um so näher, je bestimmter er überzeugt war, daß wie alles Beweisverfahren, so auch jede Begriffsbestimmung einen Abschluß finden müsse, durch *regressus in infinitum* vereitelt werden würde [99]). In diesem Versuche trat ihm zuerst Subjekt und Prädikat auseinander; es drängte sich ihm die Frage auf, welches ist das Subjekt das nicht wiederum Prädikat werden kann und welche sind die obersten Gattungen der Prädikate? Als schlechthinniges Subjekt ergab sich ihm die eigenthümlichste Wesen-

---

98) I, 10. 104, 30. vgl. de Interpret. c. 14.

99) Anal. post. I, 22 pr. u. p. 83, 21. — Ueber die aristotelische Kategorienlehre vgl. Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie I, 1 ff. m. Handbuch II, 2. 375 ff. Bonitz, über die Kategorien des Ar. in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Kl. d. Wiener Akademie X, 596 ff. Prantl, Geschichte der Logik I, 182 ff. und wiederum m. Handbuch III, 1. 38 ff.

heit je eines der Dinge und Wesen, wodurch es sich von allen übrigen unterscheide, die daher von keinem Andren ausgesagt werden könne, die erste Wesenheit, wie er es bezeichnet. Unter den Prädikaten sonderte er zuerst die Beschaffenheiten und die von der Bestimmtheit derselben absehenden Größenverhältnisse. Doch konnte er nicht außer Acht lassen, daß es Begriffe gibt, die nur in ihrer Wechselbeziehung zu andren richtig sich bestimmen lassen. So kam jenen drei Kategorien als vierte die der Relation hinzu. Sie beziehen sich sämmtlich auf das zuständliche, beharrliche Sein der Dinge; zu ihrer Vervollständigung bedurfte es solcher obersten Gattungsbegriffe, unter die sich die auf die Veränderungen bezüglichen Begriffsbestimmungen subsumiren ließen. So kam Ar. zu seinen sechs übrigen, nicht mit gleicher Sicherheit festgestellten Kategorien, welche die Verhältnisse von Zeit und Ort, Thätigsein und Leiden, Lage und Haben betreffen. Vergegenwärtigen wir uns die in dem eigens den Kategorien gewidmeten Buche und hin und wieder anderswo hervorgehobenen wesentlichsten Bestimmungen derselben. Von der eigentlichsten oder ersten Wesenheit wird gezeigt daß sie weder von irgend etwas Andrem ausgesagt werde, noch in einem Andren sei; von den Wesenheiten überhaupt daß unter ihnen kein Gegensatz statt finde und daß je eine derselben weder mehr noch weniger Wesenheit sei als eine andre; auch keine ein Mehr oder Weniger zulasse und jede in ihrer Einheit und Selbigkeit Gegensätze in sich aufnehme, ohne sich selber zu verändern[100]): — Voraussetzungen, deren Begründung und weitere Entwickelung der ersten Philosophie vorbehalten wird. Was aber steht der Begriffsentwickelung der Wesenheit am nächsten? der Art- und Gattungsbegriff, denen je eine derselben angehört. Aristoteles steht daher nicht an sie als

---

100) Categ. 5. 2, 12 οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν. p. 3, b, 24 ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. l. 33 δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. — p. 4, 10 μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.

zweite Wesenheiten zu bezeichnen. Sie kommen darin mit den ersten Wesenheiten überein daß sie in nichts Andrem sind, nicht in einer jener aufgehn, auch entgegengesetzte Bestimmungen aufnehmen, sofern ein Andres, worauf sie Anwendung leiden, nicht sie selber sich verändern; ferner darin daß wenngleich der Artbegriff der ersten Wesenheit näher steht als der Gattungsbegriff, doch kein Art- oder Gattungsbegriff mehr solches ist als ein andrer. Dagegen werden sie im Unterschiede von den ersten Wesenheiten von diesen, also von einem Anderen ausgesagt. Richten wir nun unser Augenmerk auf die theilbaren Bestandtheile[101]), abgesehn von aller näheren (empfindbaren) Bestimmung derselben, so erhalten wir als obersten Gattungsbegriff den des wie Groß oder wie Viel, und unterscheiden, jenachdem wir die Theile als getrennt oder als zusammenhängend betrachten, diskrete und kontinuirliche Größen, und wiederum solche die der Lage und solche die nur der Ordnung nach verschieden sind, räumliche und unräumliche Größen[102]). Sofern alle Größen meßbar sind, setzen sie als Maß eine als untheilbar betrachtete Einheit voraus[103]). Keiner bestimmten Größe ist eine andre entgegengesetzt; der Schein des Gegensatzes findet sich nur an auf Größenverhältnisse bezüglichen abstrakten Begriffen; und eben so wenig kann bei einer bestimmten Größe von Mehr oder Weniger die Rede sein. Ihr eigenthümlichstes Merkmal im Unterschiede von den Beschaffenheiten aber ist das der Gleichheit und Ungleichheit[104]). Als unterscheidendes Merkmal der Beschaffenheiten (Qualitäten) wird hervorgehoben daß sie einander ähnlich oder unähnlich, nimmer völlig gleich seien, und zwar Gegensatz, gleich-

---

101) Metaph. V, 13 pr. *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*

102) Categ. c. 6 *τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές, καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν.* vgl. Metaph. l. l. Phys. V, 3. 227, 10.

103) Metaph. X, 1. 1052, b, 15.

104) Categ. 6. 5, b, 26. p. 6, 19. — l. 26.

wie ein Mehr oder Weniger, rücksichtlich ihrer, jedoch nicht durchgängig oder an ihnen allein statt finde [105]). Unter den von Aristoteles versuchten Eintheilungen der Qualitäten ist die haltbarste die Unterscheidung von Wesensbestimmtheiten und wechselnden Affektionen [106]). Weniger bestimmt treten die Glieder in einer andren Eintheilung, einer Viertheilung, aus einander: dauernder und vorübergehender Zustand (*ἕξις* und *διάθεσις*), natürliches Vermögen und Unvermögen, dauernde leidentliche Eigenschaften (d. h. solche die entweder durch ein leidentliches Verhalten zum Bewußtsein gelangen oder denen ein Leiden zu Grunde liegt), und ein vorübergehendes Leiden (*παθητικαὶ ποιότητος* und *πάθη*), Form und Gestalt (*σχῆμα* und *μορφή*) [107]): — Eintheilungen, welche Aristoteles nicht versucht haben würde, wenn er die Kategorien vom lediglich logisch-formalen, auf die Bestimmtheit der Objekte nicht eingehenden Standpunkte hätte betrachten wollen. In ähnlicher Weise verhält sichs mit der Zwei- oder Dreitheilung und wiederum einer andren von jenen abweichenden Eintheilung des Relativen [108]), dessen Begriff nach Beseitigung der blos grammatischen Bedeutung, als Dasjenige festgestellt wird, wovon das Sein mit dem besonderen Verhalten zu einem Andren zusammenfalle [109]). Nur sehr kurz werden die andren Kategorien behandelt, durch Beispiele und Angabe einiger hervorspringender Eigenthümlichkeiten verdeutlicht. Wiewohl

---

105) Categ. 8. 11, 15 *τῶν μὲν οὖν εἰρημένων οὐδὲν ἴδιον ποιότητος* (worunter auch das *ἐπιδέχεται δὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*, p. 10, b, 26), *ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται· ὅμοιον γὰρ ἕτερον ἑτέρῳ οὐκ ἔστι κατ' ἄλλο οὐδὲν ἢ καθ' ὃ ποιόν ἐστιν.*

106) Metaph. V, 14. 1020, b, 13 *σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά . . . τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί.*

107) Categ. 8. 8, b, 25 sqq. p, 10, 25 *ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος κτλ.*

108) Metaph. V, 15. ib. 1021, 26. — Top. VI, 4. 125, 33.

109) Categ. 7. 8, 31 *ἔστι δὲ τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν.*

mit Recht bemerkt ist[110]) daß die Sphären der verschiedenen Kategorien sich nicht scharf und genau begrenzen, mithin auch nicht durchgängig sich aus einander halten lassen, — den nächst vorliegenden Zweck durfte Aristoteles dennoch sich versichert halten erreicht zu haben: Aufstellung der Gesichtspunkte für eine möglichst umsichtige Bestimmung der Begriffe. Nach der realen Richtung seiner wie überhaupt der alten Philosophie, mußte er behaupten daß das Seiende so vielfach sei als die Kategorien, und Anwendung, eben so wohl auf die realen (ontologischen) wie auf die blos subjektiven Bestimmungen davon machen[111]); aber weit entfernt sie für bereits ausgemittelte Wesensbestimmungen des Seienden zu halten, unterscheidet er sie nicht nur von dem nur beziehungsweise Ausgesagten und von den Aussagen des Urtheils über Wahr- und Falschsein, sondern auch vom Sein des Vermögens und der Kraftthätigkeit[112]), und damit bezeichnet er vernehmlich genug daß sie zwar, wie er anderweitig ausdrücklich hervorhebt, auf alles Seiende Anwendung leiden, aber weder den logischen Untersuchungen über Verknüpfung und Trennung der Begriffe, noch den ontologischen oder metaphysischen über die Principien des Seienden vorgreifen sollen. Sie sind ihm daher keineswegs reine (apriorische), den verschiedenen Formen des Urtheils zu Grunde liegende Begriffe, vermittelst deren wir das in der Anschauung Gegebene zu allgemein-

110) Besonders von Trendelenburg, histor. Beiträge I (zur Gesch. d. Kategorienlehre).

111) Metaph. V, 7. 1017, 22 *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.* vgl. VI, 4. 1027, b, 29. Daher heißen sie auch *κατηγορίαι τοῦ ὄντος.* — Angewendet werden sie auf den Begriff der Bewegung, des Guten, der Seele u. s. w.; jedoch sollen sie auch zur Unterscheidung der Wortbedeutungen dienen.

112) Metaph. V, 7 wo das *καθ' αὑτὸ* dem *κατὰ συμβεβηκὸς* entgegengesetzt wird. — Categ. 2. 1, 16 *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα.* vgl. c. 4. — Metaph. V, 7. 1017, 31 *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές . . . . ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν, τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ.* — Vorhergehn die (111) angef. W. vgl. VI, 2 u. a. St.

gültigen Einheiten verknüpften, sondern nur die allgemeinsten Formen oder Gattungen der Aussagen, geeignet wie zu möglichst vollständiger logischer oder dialektischer Begriffserörterung, so zu möglichst vollständiger Auffassung des Seienden uns anzuleiten. Sie werden von ihm in beiderlei Beziehung zur Einleitung in die dialektischen und analytischen (apodiktischen) wie in die ontologischen Untersuchungen und zu ihrer Sicherung durchgängig angewendet. Ja sie sollen sogar bei den Bestimmungen über das Nichtseiende nicht außer Acht gelassen werden [113]). Er nennt sie Kategorien, obwohl allen übrigen die der Wesenheit, die nimmer Prädikat werden kann, zu Grunde liegt, sofern das Wort keineswegs blos Prädikate, sondern auch allgemeine Begriffsbestimmungen überhaupt bezeichnet [114]). Daß Ar. sie aus einem obersten Principe abzuleiten nicht versuchen konnte, erhellet aus seinen Erörterungen über das Sein und das Eins. Seine nach allen Seiten gerichtete scharfe und umsichtige Reflexion mußte bei ihnen, wie bei den Formen des Schlusses, die Stelle der Deduktion vertreten; gleichwie sie ja auch nur bestimmt waren der Reflexion zum Leitfaden und zur Sicherung zu dienen. Schwerlich hat er dabei die Anwendung außer Acht gelassen, welche Plato u. A. vor ihm von mehreren derselben gemacht hatten. Daß sie sich ihm ursprünglich als Zehnzahl ergaben, ersieht man aus wiederholten ausdrücklichen Angaben und es kann nicht dadurch bestritten werden daß er sie nicht überall vollständig aufführt, oder des Ausdrucks Kategorie auch in weiterem Sinne hin und wieder sich bedient, oder daß er sie in einer Stelle auf die Dreiheit der Wesenheiten, Relationen und Affektionen zurückzuführen scheint. Wenn aber in drei Stellen nur acht Kategorien aufgeführt und die des Habens und Liegens ausgeschlossen werden, so läßt sich daraus höchstens folgern daß er diesen einen geringeren Werth für Begriffsbestimmung beigelegt habe [115]).

---

113) Metaph. XIV, 2. 1089, 27. vgl. IX, 10. 1051, 34.

114) s. m. Handbuch II, 2. 376, 513 und vorzüglich Bonitz a. a. O. S. 618 ff.

115) s. m. Handbuch III, 1. 41 ff.

Sicherlich hat er vollständiger Auffindung derselben nachgetrachtet, in der Ueberzeugung daß die Anzahl der Kategorien, als oberster Gattungsbegriffe, eine begrenzte sein müsse[116]).

6. Gehen wir vom Begriff zur Urtheilsbildung fort, so kommt es auf Bestimmung der Verhältnisse der Glieder des Urtheils, d. h. der darin verbundenen Begriffe zu einander an, und zwar zunächst der gegensätzlichen, die entweder die Verbindung derselben zur Einheit des Urtheils ohnmöglich machen, oder auch unter näher auszumittelnden Verhältnissen zulassen. Von der bloßen Verschiedenheit der Begriffe konnte dabei abgesehn werden, da ob oder wie weit sie sich zur Einheit des Urtheils verbinden lassen, nur nach den thatsächlich auszumittelnden Verhältnissen sich entscheiden läßt. Als schlechthin sich ausschließende, jeder Verbindung zum Urtheil widerstrebende Begriffe ergaben sich diejenigen welche wie Bejahung und Verneinung zu einander sich verhalten und als solche keiner Vermittelung fähig sind, so daß jedem sich darbietenden Gegenstande das eine oder andre zukommen, es sein oder nicht sein muß[117]). Von den sich nicht schlechthin ausschließenden Gegensätzen ist der umfassendste und für alle realen Wissenschaften wichtigste der konträre, welchem die am weitesten von einander entfernten, ein und derselben Gattung angehörigen (oder selber Gattungen bildenden) Artunterschiede angehören[118]). Jede Wissenschaft hat daher

---

116) s. ob. Anm. 99.

117) Metaph. V, 10 .. *καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται.* vgl. X, 3. c. 5. 1055, b, 32. Daher die Ausdrücke *ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντικεῖσθαι,* und in Beziehung auf das Urtheil *ἀντίφασις.* ib. X, 4. 1055, b, 1 *τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δὲ μηθέν ἐστι μεταξύ κτλ.* vgl. IV, 7. 32. Categ. 10. 13, 37.

118) Metaph. V, 10. 1018, 25 *ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει κτλ.* X, 4. 1055, 16 *διαφορὰ τέλειος.* ib. p. 1055, b, 16 *ἐξ ὧν γὰρ αἱ μεταβολαὶ ἐσχάτων ἐναντία ταῦτα.* vgl. 1055, 3. vgl. l. 29. Categ. c. 11 extr. *ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι, ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν ἢ*

die ihrer Gattung, d. h. ihrem Gebiete angehörigen konträren Gegensätze zu umfassen, deren je ein Glied die andren in der Weise ausschließt, daß je Einem nur Eins konträr entgegengesetzt sein kann [119]). Der konträre Gegensatz läßt Wechsel und Mittelglieder zu, falls nicht dem dafür empfänglichen Subjekte ein Glied mit Ausschluß des oder der andren nothwendig (seiner Natur nach) zukommt [120]). Nun richtete sich Aristoteles' Blick aber noch auf zwei andre, freilich ohngleich weniger bestimmt festzustellende Gegensätze, den des Habens und der Beraubung (*ἕξις* und *στέρησις*) und den der Relationen. Ersterer steht gewissermaßen zwischen jenen beiden Hauptarten der Gegensätze in der Mitte. Redet man, freilich mißbräuchlich, von Beraubung einer Eigenschaft die dem fraglichen Gegenstande möglicher Weise nicht zukommen kann, so ist damit Verneinung der eigenthümlichen Bestimmtheit des Gegenstandes selber ausgesprochen; eine des Gesichtes beraubte Pflanze gilt der Verneinung des Begriffs der Pflanze gleich, der mit der Voraussetzung der Möglichkeit des Sehens nicht bestehn kann. Der eigentliche Gebrauch des betreffenden Gegensatzes setzt voraus daß was man als Beraubung bezeichnet, dem Gegenstande oder seiner Art oder Gattung zukommen könne oder solle, und so geht dieser Gegensatz in den der Kontrarietät über, kann nur durch wenig stichhaltige Unterschiede von ihm gesondert werden [121]) und ist von Aristoteles wohl nur in Bezug auf die Anwendung von letzterem

---

αὐτὰ γένη εἶναι. vgl. d. aristotelischen Bruchstücke bei Simpl. in Categ. Schol. 84, 6.

119) Metaph. III, 2. 996, 20. ib. Bonitz. — X, 4. 1055, 19 u. andre St.

120) Categ. 10. 13, 18 *ἔτι ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων, ὑπάρχοντος τοῦ δεκτικοῦ, δυνατὸν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν γενέσθαι, εἰ μή τινι φύσει τὸ ἓν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρὶ θερμῷ εἶναι.* ib. p. 11, b, 38 *ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν, ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται, ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον.* vgl. Metaph. (119).

121) s. die Vergleichung Metaph. X, 4. 1055, 33. IV, 2. 1004, 10. Categ. 10. 12, 26 ff. vgl. Zeller 154 f., 3.

gesondert worden, die er in seiner Physik davon zu machen beabsichtigte. Die Verhältnißbegriffe endlich stehen nur insofern im Gegensatz mit einander daß je ein Glied derselben nicht an die Stelle des andren treten kann, während sie doch ein und derselben Gattung angehören, wie das Doppelte und Halbe, das Wirkende und Leidende [122]). Sie bezeichnen nur eine besondere Bestimmtheit des konträren Gegensatzes. Doch wollen wir nicht sagen daß diese Bestimmtheit keine besondere Beachtung verdient habe: die Relation macht sich ebensowohl in der Urtheilsbildung wie in der Begriffsbestimmung geltend, und so ist Aristoteles auch wohl veranlaßt worden sie in der Reihe der Gegensätze aufzuführen, nachdem er ihr schon eine Stelle unter den Kategorien angewiesen hatte. Wenn wir aber auch annehmen daß er in seiner Tafel der Gegensätze vorzugsweise die Urtheilsbildung so wie in der der Kategorien die Begriffsbestimmung im Auge gehabt, so wollen wir doch damit keinesweges behaupten daß er die gegenseitige Bedingtheit von Begriff und Urtheil außer Acht gelassen habe. Daß diese Tafel der Gegensätze, gleich der der Kategorien, durch sorgfältiges Umherdenken gefunden, nicht aus einem Princip abgeleitet sei, bedarf nicht des Beweises. Beiden schloß sich eine dritte an, die der verschiedenen Arten der Ursächlichkeit. Da sie über die lediglich dialektische Begriffsverdeutlichung entschieden hinausreichend, der realen Begründung dienen soll, so wollen wir ihre Erörterung dem Folgenden vorbehalten.

B. Die Aristotelische Analytik.

a. Ihre Formlehre.

1. Wenden wir uns nun zu der aristotelischen Analytik und zwar zunächst zu der Formlehre derselben. In dem ersten der beiden so bezeichneten Werke hat Aristoteles sein Augenmerk ausschließlich auf die Schlußlehre gerichtet und nur einleitend von der

---

122) Categ. 10. 11, b, 32. Metaph. X, 4. 1055, 38. 3. 1054, 23.

Umkehrung der Urtheile gehandelt [123]), deren er sich demnächst zur Beweisführung für jene zu bedienen hatte. Auch in dem später zur Ergänzung hinzugefügten und schwerlich zum Abschluß gediehenen Buche von der Auslegung (*περὶ Ἑρμηνείας*) behandelt er die Lehre vom Urtheil nicht so sorgfältig und ausführlich wie in der Analytik die Schlußlehre. In der Ueberzeugung von der Wichtigkeit dieser ist er, darf man wohl sagen, jener nicht ganz gerecht geworden. Er betrachtet die Worte als Zeichen der Seelenaffektionen, die an sich oder ursprünglich bei den verschiedenen Menschen gleich, nach Verschiedenheit der Sprachen durch Uebereinkunft zu der von unartikulirten Lauten (*ἀγράμματοι ψόφοι*) verschiedenen Bezeichnung gelangten, und zwar Etwas bedeuteten, da in ihnen das Denken zur Ruhe gekommen sei, jedoch keine Behauptung über Sein und Nichtsein einschlössen [124]); so daß unter Uebereinkunft wohl nur der Akt zu verstehn ist, wodurch die Bedeutung fixirt, d. h. über den Fluß der Empfindungen erhoben wird. Auf Erklärung über den Sinn dieses Wortes geht Ar. nicht weiter ein und auf die von Plato begonnenen Untersuchungen über Ursprung und Wesen der Sprache nicht zurück; jedoch sieht man wohl daß er mit denen nicht übereinstimmen konnte, welche die Sprache auf Willkür der sich Einigenden zurückführten, da er als inneren und gemeinsamen Grund der Wortbezeichnungen die Gleichheit der Seelenaffektionen hervorhebt. Als nothwendige Bestandtheile des Satzes bezeichnet Ar. mit Plato das Nennwort und das Zeitwort, unterscheidet dann den Wahrsein oder Falschsein behauptenden Satz (*ἀπό-*

123) Anal. pr. I, 2. 3.

124) de Interpr. 1 *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα . . . καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς.* c. 2 . . *τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γίγνηται σύμβολον.* vgl. c. 4 u. Waitz z. d. St. c. 3 . . *αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει.*

φανσις), d. h. das Urtheil, von andren keine Behauptung einschließenden, richtet aber sein Augenmerk ausschließlich auf das kategorische Urtheil[125]). Anderwärts hebt er hervor daß die Wahrheit des Urtheils von der entsprechenden Verbindung der Dinge abhängig sei, obgleich die Verbindung und Trennung dem Denken angehöre[126]). Als erster Unterschied unter den Urtheilen ergibt sich ihm der der Bejahung und Verneinung und daran knüpft sich die Erörterung des wie Ja und Nein sich zu einander verhaltenden, jede dritte Möglichkeit ausschließenden (kontradiktorischen) Gegensatzes[127]), rücksichtlich dessen er auch solche einander entgegengesetzte Urtheile berücksichtigt[128]), die sich auf die vom Zufall oder von der Freiheit abhängige Zukunft bezögen; von ihnen könne man, sagt er, nur behaupten daß die eine der beiden Alternativen eintreten werde; die Möglichkeit des Andersseins dürfe nicht ausgeschlossen werden. So erklärt er sich also entschieden und, wie wir sehn werden, in Uebereinstimmung mit seinen Grundvoraussetzungen, gegen die Unbedingtheit des Determinismus. In der Erörterung des konträren, einen dritten möglichen Fall nicht ausschließenden Gegensatzes der Urtheile ergeben sich ihm Schwierigkeiten und Weitläufigkeiten aus der Nichtbeachtung der Kopula, in ihrer Sonderung vom Prädikat, und der Zusammengehörigkeit der Negation mit derselben. Der Quantität nach unterscheidet er allgemeine und besondere als solche die Allgemeines allgemein oder nicht allgemein aussagten, und sondert von

---

125) *ὄνομα* und *ῥῆμα* de Interpret. c. 1. 16, 9. c. 4. 5 u. a. St. Poet. c. 20 kommen *σύνδεσμος* und *ἄρθρον* hinzu. — c. 4 .. *ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς (λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.*

126) Metaph. VI, 4. 1027, b, 20 *τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν.* l. 29 *ἡ (δὲ) συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν.*

127) de Interpr. c. 6. c. 7. 17, b, 16. Anal. post. I, 2. 72, 11.

128) *ἀντικεῖσθαι ἀντιφατικῶς.* — de Interpr. c. 9. — ib. 18, b, 30 *ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι.* vgl. de Gener. et Corr. II, 11. 337, b, 3 *καὶ εὐθὺς τὸ ἔσται καὶ τὸ μέλλον ἕτερον διὰ τοῦτο.*

beiden die auf das Einzelne bezüglichen Urtheile 129). Die Modalität der Urtheile 130) behandelt er in Bezug auf die objektive Beschaffenheit der Dinge, nicht auf den Grad und Grund der Gewißheit für das Subjekt, und faßt Möglichkeit als das Nichtnothwendige, welches sein oder auch nicht sein könne 131). Doch hat er den Unterschied zwischen dem keinen Widerspruch einschließenden logischen und dem real Möglichen nicht ganz ausser Acht gelassen 132), ist aber, weil er das eine vom andren nicht bestimmt sonderte und die Grade der realen Möglichkeit nicht in Betracht zog, schon in der Lehre von der Umkehrung der Urtheile und mehr noch in der Syllogistik rücksichtlich der Bestimmung der Modalität des Schlußsatzes bei verschiedener Modalität der Prämissen, zu Annahmen gekommen, die bereits seine Schüler Theophrast und Eudemus bestritten, ohne jedoch selber zu sicheren Ergebnissen gelangt zu sein 133). Im Uebrigen hat er die noch jetzt als gültig anerkannten Bestimmungen über Umkehr der Urtheile (im Eingange zur Analytik) festgestellt. Die hypothetische und disjunktive Form der Urtheile wie der Schlüsse hat er noch nicht in den Bereich seiner Untersuchungen gezogen, wenngleich es nicht an Keimen für diese Lehrstücke bei ihm fehlt, die dann von Theophrast und Eudemus weiter, wenn auch immer noch unzureichend, entwickelt wurden.

---

129) c. 7 *ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου* und *μὴ καθόλου*, letztere, die partikulären Urtheile, auch als *ἐν μέρει* oder *κατὰ μέρος* bezeichnet, Anal. pr. I, 1. 24, 17. c. 2. 25, 5 u. s. w. — ib. I, 1. 24, 16 u. s. w. tritt an die Stelle der einzelnen Urtheile die *πρότασις ἀδιόριστος*.

130) Anal. pr. I, 2 pr. *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.*

131) Anal. pr. I, 13. 32, 28 . . *ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον.* Metaph. IX, 8. 1050, b, 11 *τὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι ἐνδέχεται καὶ μὴ εἶναι.* vgl. c. 4. 1047, b, 9. c. 9 pr. de Interpr. c. 12. 21, b, 12.

132) s. m. Handbuch III, 1. S. 20 ff.

133) Anal. pr. I, 2 sq. *τοὺς ὅρους ἀντιστρέφειν.* — s. die ausführliche Erörterung beider Lehrstücke bei Prantl, Geschichte der Logik S. 266 ff. 278 ff. vgl. Zeller S. 160 ff., 3.

2. Sein Hauptaugenmerk ist auf den kategorischen Schluß gerichtet, und der mußte ihm allerdings als die geeignetste Form sich ergeben, um die vorläufig von uns für gewiß gehaltenen Urtheile bis zu ihren letzten zureichenden Gründen zu verfolgen und damit vom für uns Gewissen zu dem an sich Wahren und Gewissen zu gelangen. Schon seine Begriffsbestimmung des (mittelbaren) Schlusses [134]), die auf alle, auch die noch nicht von ihm in Erwägung gezogenen Formen desselben Anwendung leidet, zeugt von der Gründlichkeit seiner Untersuchung; denn in allem eigentlichen (mittelbaren) Schlußverfahren soll aus den aufgestellten Urtheilen, seien ihrer nur zwei oder mehrere, d. h. sei der Schluß einfach oder zusammengesetzt, ein seinem Inhalte nach Neues mit Nothwendigkeit und lediglich aus den gegebenen sich ergeben; darauf eben beruht seine Sicherheit und die Möglichkeit durch Anwendung desselben in der Begründung fortzuschreiten. Soll nun das Verhältniß der Hauptbegriffe des Schlußsatzes in kategorischer Form aus den gegebenen Urtheilen mit Sicherheit gefolgert werden, so muß es aus ihrem uns bekannten Verhältniß zu einem dritten sich ergeben und die Art der Folgerung durch die Stellung des Mittelbegriffs bestimmt werden, d. h. durch sein Verhältniß zu je einem der Hauptbegriffe [135]). Jeder Schluß muß daher drei entscheidende Begriffe (*ὅροι*) und wie der Mittelbegriff in den Prä-

---

134) Anal. pr. I, 1. 24, b, 18 *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.* vgl. Top. I, 1. 100, 25. soph. El. 1. 165, 1. Die *τεθέντα*, Vordersätze, werden *προτάσεις* oder (Metaph. V, 2. 1013, b, 20) *ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος* genannt, der Untersatz *ἡ ἑτέρα* oder *τελευταία πρότασις*, der Schlußsatz *συμπέρασμα*, die drei Hauptbegriffe *ὅροι*, der Mittelbegriff *μέσος*, der Obergriff (Prädikatsbegriff des Schlußsatzes) *μεῖζον* od. *πρῶτον ἄκρον*, der Unterbegriff (Subjektsbegriff des Schlußsatzes) *ἔλαττον ἄκρον* od. *ἔσχατον*; beide zusammen im Unterschiede vom Mittelbegriff, *ἄκρα*.

135) Anal. pr. I, 23. 41, 13 *εἰ οὖν ἀνάγκη μέν τι λαβεῖν πρὸς ἄμφω κοινόν, τοῦτο δ' ἐνδέχεται τριχῶς ... ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ εἰρημένα σχήματα, φανερὸν ὅτι πάντα συλλογισμὸν ἀνάγκη γίνεσθαι διὰ τούτων τινὸς τῶν σχήματων.*

missen unveränderlich derselbe, so auch jeder der beiden Hauptbegriffe ebenso in den Prämissen wie in dem Schlußsatz gefaßt werden. Die natürlichste und am weitesten reichende Stellung ist diejenige, in welcher er in der Mitte zwischen den beiden Hauptbegriffen steht, d. h. der Subjektsbegriff unter ihn und er selber unter den Prädikatsbegriff subsumirt oder von ihm ausgeschlossen wird, so daß dann auch der Subjektsbegriff unter den Prädikatsbegriff subsumirt oder von ihm ausgeschlossen werden muß. Ausschließung des Subjektsbegriff vom Mittelbegriff würde von vorn herein den Schluß vereiteln; ebenso die Subsumtion des Mittelbegriffs unter nur einen Theil des Prädikatsbegriffs; so daß das den Prädikatsbegriff enthaltende Urtheil (der Obersatz) allgemein, das den Subjektsbegriff, sei er allgemein oder partikulär gefaßt, in sich begreifende stets bejahend sein muß; und bei dieser Art der Vermittelung allgemein bejahende und verneinende, so wie partikulär bejahende und verneinende Schlußsätze sich ergeben. Steht dagegen der Mittelbegriff in beiden Prämissen als Prädikat, oder in beiden als Subjekt, so läßt sich in ersterem Falle schließen, daß falls der eine Hauptbegriff vom Mittelbegriff ausgeschlossen, der andre ihm subsumirt wird, auch die beiden Hauptbegriffe von einander ausgeschlossen werden müssen; im zweiten Fall, auch wenn beide Prämissen allgemein sind, daß einige Gemeinschaft unter den Hauptbegriffen statt finden oder nicht statt finden müsse, jenachdem der Obersatz bejahend oder verneinend ist, so daß immer nur ein partikulärer Schlußsatz erfolgt. Die weiteren Bestimmungen über diese beiden Formen (Figuren) des Schlusses ergeben sich aus dem Bisherigen. Aristoteles führt die Beweise für dieselben in abgeleiteter Weise durch Zurückführung ihrer Modi auf entsprechende Modi der ersten Figur [136]), die neuere Logik unmittelbar aus der Bestimmtheit der zu Grunde liegenden Begriffsverhältnisse. Dagegen hat die neuere Logik zu ihrem Nachtheil darin von Ari-

---

136) Als συλλογισμὸς τέλειος. — s. die ausführliche Erörterung der drei Schlußfiguren Anal. I, 4 ff. vgl. m. Handb. II, 2. 178 ff. u. Prantl a. a. O. 271 ff.

stoteles sich entfernt, daß sie die wahre Bedeutung des Mittelbegriffes als des die Verknüpfung im Schlußsatz gewährleistenden, außer Acht lassend, veranlaßt ward an die Stelle der inneren Natur der Vermittelung, die äußere Stellung des Mittelbegriffes zu setzen, und die der ersten Figur entgegengesetzte, verkünstelte Stellung, nach dem Vorgange Galens, als eine besondere Schlußfigur den drei Aristotelischen Figuren, unter dem Namen einer vierten hinzuzufügen [137]). Der allgemeinen Erörterung der Regeln für die drei Schlußfiguren und ihre vollständig aufgeführten Modi, wobei auch, wie gesagt, ausführlich auf die Modalität der Prämissen und ihre Einwirkung auf den Schlußsatz eingegangen wird, kommen dann die Nachweisungen hinzu, daß sie durchgängig, auch auf die apagogischen und Voraussetzungsschlüsse anwendbar sind, wie sie zu handhaben und welche Fehler dabei zu vermeiden, welche Sätze schwieriger zu beweisen und leichter zu widerlegen seien [138]), wie durch Entwickelung der Antecedentia, Consequentia und Repugnantia die Vordersätze für einen fraglichen Schlußsatz aufzufinden seien [139]) und wie die auf die Weise gefundenen entscheidenden Begriffe in die regelrechte Form des Schlusses sich fügen lassen [140]). Man kann daher das erste am sorgfältigsten durchgearbeite Buch der ersten Analytik mit den griechischen Auslegern in drei Ab-

---

137) vgl. Trendelenburg, logische Untersuchungen II, 232 ff.

138) Anal. pr. I, 23 ff. vgl. c. 28. 29. 30.

139) ib. I, 27 *πῶς δ' εὐπορήσομεν αὐτοὶ πρὸς τὸ τιθέμενον ἀεὶ συλλογισμῶν, καὶ διὰ ποίας ὁδοῦ ληψόμεθα τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς, νῦν ἤδη λεκτέον· οὐ γὰρ μόνον ἴσως δεῖ τὴν γένεσιν θεωρεῖν τῶν συλλογισμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιεῖν.* ib. 43, b, 1 *δεῖ δὴ τὰς προτάσεις περὶ ἕκαστον οὕτως ἐκλαμβάνειν, ὑποθέμενον αὐτὸ πρῶτον καὶ τοὺς ὁρισμούς τε καὶ ὅσα ἴδια τοῦ πράγματός ἐστιν, εἶτα μετὰ τοῦτο ὅσα ἕπεται τῷ πράγματι, καὶ πάλιν οἷς τὸ πρᾶγμα ἀκολουθεῖ, καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν ... ὅσῳ μὲν γὰρ ἂν πλειόνων τοιούτων εὐπορῇ τις, θᾶττον ἐντεύξεται συμπεράσματι, ὅσῳ δ' ἂν ἀληθεστέρων, μᾶλλον ἀποδείξει.* vgl. Prantl a. a. O. S. 300 und Twestens Logik S. 176 ff.

140) ib. I, 32 ff.

schnitte theilen, deren erster von der Formbildung des Schlusses, der zweite von der Auffindung der Vordersätze, der dritte von der Zurückführung der kryptischen Schlüsse auf ihre normale Form zu handeln bestimmt ist. Der dritte Abschnitt wird als Abschluß der beabsichtigten Untersuchung bezeichnet[141]), ohne daß auf die Ergänzungen, die sie durch das zweite Buch erhalten hat, hingewiesen würde, mag nun dieses ursprünglich nicht beabsichtigt gewesen sein oder einer andern Ausarbeitung der Analytik angehören. Es handelt in lose mit einander verbundenen Abschnitten von den Schlüssen, die eine Mehrheit von Folgerungen inplicite in sich enthalten, von wahren Schlußsätzen die aus unwahren Prämissen sich zu ergeben scheinen, von gegenseitiger Ableitung (Cirkelbeweis), von Umkehrung der Prämissen und Ableitung aus entgegengesetzten Vordersätzen, von der indirekten Beweisführung, — also von den Eigenschaften der Schlüsse und ihrer Anwendung. Es folgen Erörterungen über einige Hauptformen der Fehlschlüsse und über die Mittel sich dagegen zu sichern. Endlich werden die weniger strengen Schluß- oder Beweisformen der Induktion, des Beispiels (schwache Analogie), der Abführung (Apagoge), der Einrede (Instanz), des Zeichens in Erwägung gezogen[142]).

---

141) ib. I, 32 pr. *πῶς δ' ἀνάξομεν τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τὰ προειρημένα σχήματα, λεκτέον ἂν εἴη μετὰ ταῦτα· λοιπὸν γὰρ ἔτι τοῦτο τῆς σκέψεως.* vgl. II, 1.

142) *ἐπαγωγή*, II, 23 (*παράδειγμα*, c. 24. *ἀπαγωγή*, c. 25. *ἔνστασις*, c. 26. *εἰκός*, c. 27. *τὸ φυσιογνωμονεῖν* ib.). *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ . . τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι κτλ.* Daß alles Langlebige gallenlos sei, soll durch die Aufzählung aller Thiere nachgewiesen werden, die zugleich langlebig und gallenlos sind, so daß ein Schluß der dritten Figur entsteht: alle aufgezählten Thiere sind langlebig, alle aufgezählten Thiere sind gallenlos, daher u. s. w. Die der dritten Figur nicht eigenthümliche Allgemeinheit des Schlußsatzes hängt von der Vollständigkeit der Aufzählung der zugleich als langlebig und gallenlos sich ergebenden Thiere ab, und diese Aufzählung tritt an die Stelle eines eigentlichen Mittelbegriffs, so daß Aristoteles die Induktion dem eigentlichen Schluß entgegensetzt, ib. p. 68, b, 32 *καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ*

b. Die analytische Wissenschaftslehre.

1. Wie aber gelangen wir vermittelst des Schlußverfahrens zum Wissen? ist die Frage mit deren Beantwortung die zweite Analytik sich beschäftigt. Das Gewußte oder Bekannte von dem alle Entwickelung des an sich, nicht blos für uns, Gewissen ausgehn soll, mag die Entwickelung durch strenges Schlußverfahren oder durch Induktion zu Stande kommen[143]), betrifft theils das Daß theils das Was theils beides zugleich[144]), und ist entweder ein aller Entwickelung zu Grunde liegendes und im voraus als gültig anerkanntes, ein Axiom, oder eine erst zu bewährende Voraussetzung, Thesis, und diese, wenn sie ein Sein oder Nichtsein aufstellt, Hypothesis, wenn die Bestimmtheit, das Was, eine Begriffsbestimmung[145]). Zum Wissen wird das im Voraus Bekannte nur durch Zurückführung desselben auf seinen nothwendigen, nicht anders sein könnenden Grund; es findet daher nur vom Nothwendigen und Ewigen statt, und das Nothwendige ist wiederum theils was ohne Ausnahme jedem Einzelnen innerhalb der betreffenden Sphäre zukommt, theils das an sich Seiende des Subjekts wie seiner Prädikate, mit Ausschluß alles beziehungsweise ihm zukommenden, und

---

συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ κτλ. vgl. Eth. VI, 3. 1139, b, 28. Anal. post. II, 19. 100, b, 3. Top. I, 12. 105, 13 u. Anm. 169.

143) Anal. post. I, 1. 71, 6 *ἀμφότεροι γὰρ (οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς λόγοι) διὰ προγινωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν κτλ.* vgl. ob.

144) ib. 1. 11 *διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι ἔστι, προϋπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ τί τὸ λεγόμενόν ἐστι, ξυνιέναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφω.*

145) ib. I, 2. 72, 14 *ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι· ἣν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα . . . θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναί τι ἢ τὸ μὴ εἶναί τι, ὑπόθεσις, ἡ δ' ἄνευ τούτου ὁρισμός.*

in letzter Instanz das durch sich, nicht durch etwas Andres Seiende, die Wesenheit, die von keinem Andren ausgesagt werden kann und allen ihren Bestimmungen zu Grunde liegt. Von dem seinem Umfange nach Allgemeinen muß daher fortgeschritten werden zu dem den Grund desselben in sich enthaltenden Allgemeinen der Wesenheit und durchgängig das Wahre zugleich in seiner Nothwendigkeit erkannt werden [146]).

2. Was also gehört zu einer wissenschaftlichen Beweisführung? Feststellung der Gattung welcher die Wissenschaft angehört, Ableitung des ihr an sich Zukommenden und die der Beweisführung zu Grunde liegenden Axiome [147]). Letztere müssen allen Wissenschaften (als das sie zusammenhaltende Band) gemein sein, wenn auch in verschiedenen verschieden angewendet; die Gattung (das Gebiet) dagegen ist jeder derselben eigenthümlich; eben darum dürfen auch die Beweisgründe und Mittelbegriffe zur Ableitung des je einer derselben an sich Zukommenden nicht einer andren Wissenschaft (Gattung) entlehnt werden, wenn nicht irgendwie beide ein und derselben höheren Gattung angehören, oder die eine der andren untergeordnet ist. Ihr Gebiet (ihre Gattung) setzt jede be-

---

146) ib. I, 2. vgl. I, 6. 74, b, 13. II, 11 u. a. I, 4 .. *πρῶτον δὲ διορίσωμεν τί λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς καὶ τί τὸ καθ' αὑτὸ καὶ τί τὸ καθόλου.* 73, b, 26 *καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτο. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.* vgl. m. Handbuch III, 1. 30 ff.

147) ib. I, 6. 75, 28 *ἐπεὶ δ' ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ' αὑτὰ ὑπάρχει καὶ ᾗ ἕκαστον, φανερὸν ὅτι περὶ τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσίν· τὰ μὲν γὰρ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα . . οὐδ' εἰ ἀεὶ εἴη, μὴ καθ' αὑτὸ δέ.* c. 7 .. *τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσι, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον . . . ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν· τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον.* vgl. Metaph. III, 2. 997, 8. Die Axiome werden im Gegensatz gegen die *ἴδια*, als *κοινὰ* bezeichnet. An. I, 10. 76, 38 *κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει.* vgl. c. 10 extr. c. 11. 77, 27. Metaph. III, 1. 995, b, 8. c. 2. 996, b, 26. 997 passim. IV, 3 pr.

sondere Wissenschaft als gegeben voraus[148]; die Ableitung der verschiedenen Gebiete (Gattungsbegriffe) würde nur einer alle übrigen beherrschenden Wissenschaft zustehn[149]. Die erste Philosophie hat die unbedingte Gültigkeit der Axiome nachzuweisen, welche die übrigen Wissenschaften als feststehend zur Ableitung des je ihrer Gattung Zukommenden voraussetzen, ohne sie, die nur die Form all und jeder Ableitung bedingen, als Glieder ihm einzuschieben[150]. Zu der Ableitung bedienen sie sich der Schlußform. Die der Wissenschaft zu Grunde liegende Gattung ist die ihr Mannichfaltiges in sich befassende Einheit, ohne daß ein Fürsichbestehn derselben ausser dem Mannichfaltigen, eine Idee, vorausgesetzt werden dürfte[151]. Die darüber hinausliegenden Gegenstände und Fragen sind als ihr fremd zurückzuweisen. Unter den verschiedenen Schlußfiguren, ist die einen allgemein bejahenden Schlußsatz zu erreichen fähige, die erste, die geeignetste das Warum, den Grund, nachzuweisen, und der allgemeine Beweis vorzüglicher als der besondere, der bejahende vorzüglicher als der verneinende, der direkte vorzüglicher als der indirekte[152]. Da das Wissen aber auf das Daß oder das Was oder beides zugleich geht, jedoch so daß auch das Daß wiederum der Begründung, des Warum bedarf, so besteht der Unterschied doch darin daß die über das Daß, die Thatsächlichkeit der Erscheinung,

---

148) Anal. I, 7. 75, b, 2. c. 9. 76, b, 9. c. 10. 76, b, 3. c. 12, 77, b, 6. Phys. Ausc. I, 2. 185, 1. VIII. 3. 253, b, 2.

149) Anal. I, 9. 76, 16 .. *φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι . . καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων.* vgl. folg. Anm.

150) An. post. I, 11. 77, 10 *τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι οὐδεμία λαμβάνει ἀπόδειξις, ἀλλ' ἢ ἐὰν δέῃ δεῖξαι καὶ τὸ συμπέρασμα οὕτως.* 1. 27 *κοινὰ δὲ λέγω οἷς χρῶνται ὡς ἐκ τούτων ἀποδεικνύντες, ἀλλ' οὐ περὶ ὧν δεικνύουσιν οὐδ' ὃ δεικνύουσι . . καὶ εἴ τις καθόλου πειρῷτο δεικνύναι τὰ κοινά κτλ.*

151) ib. c. 11 pr. *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται.*

152) ib. I, 14. 24. 25. 26.

hinausgehende Begründung des Warum den realen Grund derselben nachzuweisen hat. Daher die das Warum in diesem Sinne begründende Wissenschaft höher steht als die sich auf Bewährung des Was beschränkende, mithin die mathematische Harmonik höher als die Musik, die mathematische Astronomie höher als die nautische; und wiederum ist die weniger Voraussetzungen bedürftige genauer und früher als die mehrerer, die Arithmetik früher und genauer als die Harmonik und Geometrie [153]).

3. Von der Frage nach dem Daß ist die nach dem Ob insofern noch verschieden, daß jene blos auf das So oder Anderssein sich bezieht, diese auf die Wirklichkeit des Gegenstandes selber; beide beschränken sich auf das Vorhandensein eines thatsächlichen Grundes, wogegen die Frage nach dem Warum erst ihr Endziel erreicht, wenn sie das mit dem Sein zusammenfallende Was [154]), die dem zu Erklärenden zu Grunde liegende ursächliche Bestimmtheit des Gegenstandes oder Begriffs erreicht hat, womit dann die Beweisführung abgeschlossen wird und über sich selber hinausreicht. Das Was nämlich hat die Begriffsbestimmung nachzuweisen und das Wissen um diese fällt mit dem Wissen durch Beweisführung nicht zusammen, selbst wenn, abgesehn von verneinenden und partikulären Schlußsätzen, diese allgemein und bejahend ist, da die Definition Erkenntniß der Wesenheit ist. Definitionen sind vielmehr die Principien der Beweisführung und diese als Erkenntniß des dem Begriffe eigenthümlichen Seins ist durch vermittelndes Schlußverfahren nicht zu erreichen [155]); und ebensowenig durch Einthei-

---

153) ib. I, 13. c. 27.

154) II, 1 *τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.* c. 2. 90, 5 *συμβαίνει ἄρα ἐν ἁπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον, ἢ τί ἐστι τὸ μέσον. τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται.* l. 14 *ἐν ἅπασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν.*

155) ib. II, 3. 90, b, 3 *ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν.* l. 30 *ὁρισμὸς μὲν*

lungen; denn welches der Eintheilungsglieder der Wesenheit des fraglichen Objekts entspreche, läßt sich durch Eintheilung nicht entscheiden, welche immer nur Schlüssen ohne Mittelbegriff, daher ohne Begründung, gleicht. Ebensowenig wird durch Eintheilung die nothwendige Zusammengehörigkeit der Merkmale zur Einheit der Definition erwiesen [156]). Auch nicht durch Induktion, die nur über das Sein oder Nichtsein, nicht über das Was des fraglichen Gegenstandes entscheidet, außer etwa sofern sie die Eigenschaften der Dinge uns kennen lehrt, wofür wir dann durch Schlußverfahren den Mittelbegriff, d. h. den Grund zu finden uns bestreben [257]). Doch setzt die Kenntniß des Was oder der Wesenheit die Kenntniß des Grundes voraus und ist dieser nicht in sondern außerhalb der Wesenheit enthalten, so bedarf es eines Schlusses der ersten Figur, d. h. eines allgemein bejahenden Schlußsatzes, dessen Mittelbegriff sich dann eben als Grund der Wesenheit ergibt. Doch muß auch so das Was der Wesenheit des Mittelbegriffs selber anderweitig erkannt werden. Unter den verschiedenen möglichen Gründen oder Mittelbegriffen müssen wir zuletzt unmittelbar entscheiden; so daß das Was als der wahre Grund nicht ohne Beweisführung erkannt und doch nicht bewiesen werden kann. Es unterscheidet sich die das Wesen und damit den Grund angebende Definition, auch wenn sie der Vermittelung bedarf, von der Beweisführung noch immer dadurch daß die Verbindung ihrer Bestimmungen zur untheilbaren Einheit des Begriffs hinzukommen (unter verschiedenen denkbaren Gründen unmittelbar entschieden werden

---

γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστι κτλ.

156) ib. II, 5. 92, 3 *ὥστ' εἰ καὶ ἀπεδείκνυτο τῇ διαιρέσει, ἀλλ' ὁ γ' ὁρισμὸς οὐ συλλογισμὸς γίνεται,* und die Eintheilung gleicht Schlüssen ohne Mittelbegriff, ib. 91, b, 35. vgl. Anal. pr. I, 31. — Anal. post. II, 6. vgl. c. 13. 96, b, 26 ff.

157) ib. II, 7 .. *οὐ γὰρ τί ἐστι δείκνυσιν (ὁ ἐπάγων), ἀλλ' ὅτι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.* c. 8. 93, 15 . . *ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι κτλ.*

muß); oder findet sie sich in der Form eines Schlußsatzes, so nimmt sie den Mittelbegriff, den Grund, nicht mit auf. Und Schlußverfahren findet gar keine Anwendung, wenn das Was und damit der Grund unmittelbar ergriffen wird [158]). Definition und Beweisverfahren stehen also in solcher Wechselbeziehung mit einander daß zwar letzteres auf ersterer beruhen, namentlich auf der Definition des Mittelbegriffs, der ja wiederum seine Begriffsbestimmung im Oberbegriff findet [159]), jedoch die Begriffsbestimmung zur Ausmittelung ihres Grundes (Warum) der Beweisführung bedarf.

4. Wie aber kommen Begriffsbestimmungen zu Stande? nur durch Merkmale die der zu bestimmende Begriff mit andren gemein hat und deren Gesammtheit ausschließlich dem fraglichen, im Unterschiede von allen übrigen eignet, und jedem unter dem Begriff enthaltenen Gegenstande zukommt [160]). Wir theilen daher den Gattungsbegriff in seine nicht ferner theilbaren Artbegriffe und bestimmen diese nach Maßgabe der betreffenden Kategorie, rücksichtlich welcher die Begriffe zu bestimmen sind, sei es der Wesenheit, Qualität, Quantität u. s. w. Gehen wir daher von derjenigen Bestimmung aus, welche den Gattungsbegriff mit dem nächsten Unterschiede enthält und so fort in einer Reihenfolge, in welcher der jedesmahl folgende Unterschied die vorangegangenen voraussetzt. Nur auf diese Weise können wir uns versichert halten Vollständigkeit der Einthei-

---

158) ib. II, 9. 93, b, 25 *τῶν δ' ἐχόντων μέσον καὶ ὧν ἐστί τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως, ὥσπερ εἴπομεν* (c. 8, b, 18), *δηλῶσαι, μὴ τὸ τί ἐστι ἀποδεινύντας.* c. 10. 94, 9 *ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος. ... εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τι ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα.* Diese dritte Art der Definition wird jedoch de Anima I, 2 pr. verworfen. — c. 11.

159) ib. II, 17. 99, 21 *ἔστι δὲ τὸ μέσον λόγος τοῦ πρώτου ἄκρου· διὸ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι δι' ὁρισμοῦ γίγνονται.* vgl. 1. 2.

160) II, 13. 96, 32 *τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῇ πρῶτον, ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος.*

lung zu erreichen. Weil jedoch der nicht ferner eintheilbare Artbegriff leichter und sicherer zu definiren ist als die folgenden (dem Gattungsbegriff näheren), so ist mit ihrer Begriffsbestimmung der Anfang zu machen [161]). So also greifen Begriffsbestimmung und Eintheilung in einander ein, wenngleich Eintheilung ebensowenig als Beweisverfahren, das Was der Definition nachzuweisen vermag und alle Wissenschaft zuletzt durch Definition zu Stande kommt ([159]). Auch die Induktion beruht zuletzt auf einer unmittelbaren Auffassung des Was der Dinge. Ueberhaupt ist das Ziel der Wissenschaft, das Besondere aus dem Allgemeinen, die Erscheinungen aus ihren Ursachen abzuleiten, mithin den Begriff als Grund der Dinge zu finden und zu bestimmen.

5. Müßten wir nun ins Unendliche hin von Ursache zu Ursache, von Mittelbegriff zu Mittelbegriff aufsteigen, so wäre, wie schon gesagt, das Wissen unerreichbar. So wenig wir aber von Subjekt zu Subjekt, von Prädikat zu Prädikat ins Unendliche aufsteigen können, ebensowenig kann es eine unendliche Zahl der Vermittelungen zwischen je einem Subjekte und einem Prädikate geben [162]). Mithin muß Abschluß des Beweisverfahrens durch unmittelbares Wissen vorausgesetzt werden; und dieser Abschluß ist von doppelter Art. Wir gehen einerseits aus von dem unmittelbar Gegebenen der sinnlichen Wahrnehmung, die, soweit sie eine unmittelbare (Empfindung) ist, kaum täuschen kann [163]), und wir gelangen andrerseits von Mittelbegriff zu Mittelbegriff, Grund zu Grund aufsteigend, zu dem unmittelbar zu Ergreifenden und sich durch sich selber Bewährenden, Einfachen, welches eine höhere Gewißheit haben muß als alles daraus Abgeleitete, daher es die Principien aller Beweisführung enthält, die formalen (Axiome) wie die realen (ὅροι). Das Vermögen durch welches wir es ergreifen ist der über alles

---

161) ib. II, 13. 14. vgl. Top. VI, 4. 5. 6 und über die Eintheilungen insbesondere de part. Anim. I, 2. 3.

162) ob. Anm. 84. Anal. post. I, 19.

163) Anal. post. II, 19. 100, 10. — de Anima III, 3. 427, b, 11. c. 8. Metaph. IV, 5. 1010, b, 14.

Sinnenvermögen hinausliegende Geist[164]. Er vermag zu denken wann er will[165], nicht wie die sinnliche Wahrnehmung an die sich ihr darbietenden Gegenstände gebunden; in ihm trifft Denken und Gedachtes zusammen, er ist selber denkbar wie das Gedachte. Rücksichtlich seiner mag die Seele wohl Ort der Ideen oder Begriffe heißen, jedoch nur jene denkende (des Geistes), insofern sie als thätiges Vermögen (als ἕξις) der Ideen theilhaft zu werden vermag, sie nicht schon ursprünglich in sich trägt[166]. Durch die nähere Bestimmung entfernt sich Aristoteles entschieden von Plato, dem er sich auf diesem Punkte so sehr genähert hatte. Erst dann vermag, ihm zufolge, der Geist das keiner Täuschung mehr Ausgesetzte zu ergreifen, wenn im Aufsteigen von Mittelbegriff zu Mittelbegriff nur Ergreifen oder Nichtergreifen, nicht mehr Irrthum, wie in der Verknüpfung (des vermittelnden Denkens), statt finden kann[167]. Als Vordersatz (*πρότασις ἄμεσος*) gefaßt, läßt

---

164) Anal. post. II, 19. 100, b, 8 *ἐπεὶ δὲ . . οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν.* vgl. Eth. VI, 6. c. 7. 1141, 17. b, 2. c. 9. 1142, 25 *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* c. 12. 1143, 25. vgl. Trendelenburg, hist. Beitr. II, 375.

165) de Anima II, 5. 417, b, 24 *διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται.*

166) ib. III, 4. 430, 2 *καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά.* p. 429, 15 *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.* b, 30 *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.* 429, 27 *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* (vgl. Trendelenburg z. d. St. 485, f.) III, 8 pr. Metaph. IX, 10. — Anal. post. II, 19. 99, b, 30 *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε, οὔτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίνεσθαι*

167) de An. III, 6 pr. *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων κτλ.* vgl. Anal. post. I, 2. 3. 22. II, 9. 10. Metaph. IV, 4. 1006, 6. IX, 10. — *τὰ ἄμεσα, τὰ*

sich das unmittelbar vom Geiste ergriffene Einfache nur von sich selber aussagen; es ist ein analytisches Urtheil *a priori*, und dahin läßt sich auch wohl der Satz des Widerspruchs rechnen. Doch fehlt die nähere Bestimmung über die zwiefache Art das Einfache zu ergreifen, als die der Begriffsbestimmung zu Grunde liegende ewige Wesenheit (*τὸ τί ἦν εἶναι*) und als Formalprincip. Letzteres mußte Ar. wohl als das bei jeder Verständigung im Denken mit unbedingter Gültigkeit sich bewährende, erstere als den zum Abschluß der Beweisführung unwiderstehlich sich uns darbietenden Begriff der Wesenseinheit fassen und voraussetzen daß erst, nachdem die ganze Reihe der Vermittelungen ihr Endziel erreicht habe ([167]), er im Denken des Geistes hervortrete.

6. Vermögen wir aber durchgängig das schlechthin Wahre und Gewisse zu erreichen? So konnte der unbefangen und mit vollem Bewußtsein von der Schwierigkeit der Forschung, dieser nach allen Richtungen sich hingebende Aristoteles nicht dafür halten. Er sieht ein daß wir uns nicht selten das was großentheils zu geschehen pflegt zu ermitteln begnügen müssen, und daß nicht auf allen Gebieten der Wissenschaft der gleiche Grad der Gewißheit zu erreichen ist. Nur das Zufällige kann nimmer Gegenstand der Wissenschaft werden [168]). Er betrachtet, ein ächter Sokratiker, die Induktion als ein nothwendiges Mittel das Allgemeine aus dem Besonderen abzuleiten [169]), oder vielmehr als ihm bereits zu Grunde

---

ἀναπόδεικτα, τὰ ἀνυπόθετα. — Anal. post. I, 23. 84, b, 34 *ἀεὶ τὸ μέσον πυκνοῦται, ἕως ἀδιαίρετα γένηται καὶ ἕν.* vgl. Metaph. VII, 7, 1032, b, 8.

168) Anal. post. I, 30 *τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως . . . πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων.* vgl. I, 8. 75, b, 33. Metaph. VII, 15. 1040. 1 *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.* vgl. Anal. post. I, 33. 89, 2. II, 12. 96, 16. de part. Anim. III, 2. 663, b, 27. Metaph. VI, 2. 1027, 20. Eth. I, 1. 1094, b, 19. — Eth. I, 1. 1094, b, 11. c. 7. 1098, b, 3 II, 2. 1104, 1. Metaph. II, 3. 995, 2 u. a. St.

169) Eth. VI, 3. 1139, b, 28 *ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου.* vgl. Anal. post. I, 31.

liegend und in ihm wirkend, zu erreichen. Zwar sollen wir nicht wähnen durch Induktion die Wesenheit und das wahrhaft Allgemeine erreichen zu können [170]); müßte ja der Untersatz des induktorischen Schlusses, um als vollgültiger Mittelbegriff sich zu erweisen, die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit des Besonderen in sich begreifen [171]). Doch stellt Ar. nicht in Abrede daß wir keineswegs durchgängig das zur unbedingten Allgemeinheit Fehlende durch Anwendung des strengen Schlußverfahrens zu ergänzen vermögen. Die Hülfe, die in dieser Beziehung die Mathematik zu gewähren vermag, war ihm noch verborgen, und er erkennt an daß wir auch mit Analogie und Beispielen uns oft begnügen müssen [172]). — Weit entfernt darum diese der unbedingten Wissenschaftlichkeit nicht entsprechenden Verfahrungsweisen gering zu achten, ermuntert er durch Lehre und Beispiel zu ihrer Anwendung. Vor allem aber mahnt er durch unbehutsame Begriffsbestimmungen uns den Weg zu den wahren, realen Begriffen nicht zu versperren. Eine Schwäche des Denkens ist es, mit Vernachlässigung der Wahrnehmung zum Begriff seine Zuflucht zu nehmen, und falsch der Begriff, wenn ihm das Offenbare (der Wahrnehmung) widerspricht; ja, im Widerstreit zwischen Wahrnehmung und Begriff sollen wir ersterer mehr trauen als letzterer; denn nur durch das Offenbare kann das Verborgene enthüllt werden [173]). Daher will er denn auch nichts

---

170) Metaph. VI, 1. 1025, b, 14 *διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως.* — *ἐπακτικῶς* und *τῷ λόγῳ σκοπεῖν,* oder *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* und *κατὰ τὸν λόγον,* werden einander entgegengesetzt, z. B. Phys. IV, 3. 210, b, 8. de part. Anim. II, 1. 646, 29 u. s. w. — Anal. post. I, 31 . . *τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι.*

171) Anal. pr. II, 24 extr. (*τὸ παράδειγμα*) *διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ, κτλ.* vgl. c. 23. 68, b, 27.

172) Metaph. IX, 6. 1048, 35 *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.*

173) de Gener. et Corr. I, 2. 316, 8 *οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λό-*

Thatsächliches als geringfügig betrachtet wissen[174]) und selbst die Beachtung des Zukommenden (Zufälligen) soll zur Entdeckung des Was der Dinge uns förderlich sein. Nur wo Begriff und Erfahrung zusammenschlagen, kann, ist er überzeugt, das Wahre sich finden[175]).

IV.

Die erste Philosophie des Aristoteles.

A. Einleitung.

1. So wie der Begriff Grund und Angelpunkt aller Erkenntniß ist, so auch die ihm entsprechende Bestimmtheit des Seins der Grund alles dessen, was an und aus ihm zur Erscheinung gelangt. Um dieses aber in je seiner besonderen Bestimmtheit zu begreifen, ist Verständigung über das Sein an sich, abgesehn von seinen besonderen Bestimmtheiten erforderlich, und die darauf bezüglichen Untersuchungen zu führen, die Aufgabe der ersten Philosophie[176]). Aristoteles rüstet sich eingedenk der Schwierigkeit dieser Aufgabe, zur Lösung derselben durch eine doppelte Einleitung, eine historisch-kritische und eine antinomische. — Die erstere soll prüfen ob oder wie weit die vorangegangene Philosophie die Lösung der Aufgabe gefördert habe und Keime der Wahrheit, nach Beseitigung der

---

γων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον. Phys. VIII, 3. 253, 33 .. *ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τίς ἐστιν διανοίας.* vgl. 254, 6. Eth. II, 3. 1105, b, 13. de Gener. Anim. III, 10. 760, b, 30 *ἐάν ποτε ληφθῇ (τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς), τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον.* vgl. Mag. Mor. II, 6. 1200, b, 30. vgl. Eth. II, 2. 1104, 13. de part. Anim. III, 4.

174) de part. Anim. I, 5. 645. 5.

175) de Anim. I, 1. 402, b, 21. — de Caelo I, 3. 270, b, 4 *ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.*

176) Metaph. IV, 1. ib. Bonitz (192).

Irrthümer, enthalte; die zweite, zur Ergänzung der ersten, die hauptsächlichen, durch die Aufgabe bedingten Probleme von einander entgegengesetzten Standpunkten auffassen. In der historisch-kritischen Einleitung hat Ar. die Absicht die Kritik gegen die vorangegangene Philosophie nicht sowohl zu Ende zu führen als anzubahnen; er hat es vorzugsweise mit der Grundlegung, den obersten Principien derselben zu thun, um die Nothwendigkeit einer neuen Lösungsweise der betreffenden Probleme hervorzuheben; die weitere Ausführung findet sich dann theils in den folgenden Büchern der Metaphysik, theils in den physischen Werken, in denen Aristoteles gleichfalls fast durchgängig für seine eignen Lehren durch Kritik der vorangegangenen sich den Weg bahnt. In der folgenden kurzen Erörterung, die wir zur Charakteristik seines Standpunktes der ersten Philosophie voranstellen, werden wir vorzugsweise an die in dieser selber geführte Kritik uns halten, und nur hie und da den übrigen Werken des Stagiriten Ergänzungen entlehnen.

2. Alle Wissenschaft hat zu begründen, d. h. die Ursachen des zu Begründenden zu entdecken; Aristoteles geht daher in jenen seinen Grundlinien der allgemeinen Kritik von der Frage aus: Was und Wie die vorangegangene Philosophie begründet habe? Zur Verständigung mit sich selber hatte er die verschiedenen Gesichtspunkte der Begründung, oder die verschiedenen Arten der Ursächlichkeit vollständig auszumitteln gesucht und schon in seiner zweiten Analytik[177]) von diesen verschiedenen Arten der Begründung, wenngleich nicht so ausführlich und bestimmt, wie man wohl hätte erwarten mögen, Anwendung gemacht. Da waren ihm denn vier verschiedene Arten auseinander getreten, bedingt durch die Fragen nach dem Stoff, nach der die Veränderungen vermittelnden Bewegung, nach der Form oder Wesenheit und endlich nach dem Zweck[178]).

---

177) Anal. post. II, 11. vgl. c. 16.

178) Phys. II, 3. . . . . . τὸ ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον), . . τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), . . ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινή-

Durchgängig berücksichtigt er, auch schon in der Topik, diese Vierheit, nicht als wähnte er damit vier von einander verschiedene Principe der Ursächlichkeit gefunden zu haben, sondern er faßt sie ähnlich wie die Kategorien und die Arten des Gegensatzes; auch sie soll, gleichwie durch Reflexion gefunden, so auch dieser zum Leitfaden für möglichst vollständige Begründung dienen. Wie diese Vierheit in eine Zweiheit oder höchstens Dreiheit realer Ursächlichkeiten ihm sich auflöst, werden wir demnächst sehen. Indem er sie als Leitfaden der Kritik zu Grunde legt, ergibt sich ihm daß die ältere jonische Physiologie nur nach dem Urstoffe gefragt habe, in der stillschweigenden Voraussetzung daß diesem zugleich die Bewegung als Grund der Veränderungen einwohnen müsse [179]), ohne jedoch diese von jenem bestimmt zu unterscheiden. Es konnte ihm nicht schwer werden die Ohnmöglichkeit nachzuweisen, aus einem qualitativ bestimmten Urstoff die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen abzuleiten, und die Willkür hervorzuheben, mit der man diese oder jene Bestimmtheit als Urstoff gefaßt habe; auch daß sie alles nicht stoffliche Sein, gleichwie Begriff und Zweckursächlichkeit, außer Acht gelassen. Soweit Heraklit als Substrat der ewigen Bewegung das Feuer betrachtet hatte, treffen ihn ähnliche Einwendungen; seine Lehre von der ewigen stetigen Bewegung aber wird im Anschluß an Plato widerlegt, sofern sie nicht nur das Beharren der Formen im Wechsel des Stoffes übersehn, sondern den Begriff der Veränderung, der ein dem Anderswerden

---

σεως), .. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν). vgl. Metaph. I, 3. — V, 2 ganz wie in der Physik, und Metaph. I, 3, 983, 33 τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως. Ueber die näheren Bestimmungen dieser vier Arten der Ursächlichkeit und die verschiedenen Angaben ihrer Abfolge s. Bonitz z. Metaph. p. 59 und m. Handbuch II, 2. 430 ff. Ueber die Dreitheilung des zureichenden Grundes Metahph. V, 1. 1013, 17 πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται, s. m. Handb. II, 2. 417 f.

179) Metaph. I, 3. 983, b, 8. vgl. über die aristotelische Kritik dieser Theorien m. Handbuch II, 2. 600 ff.

zu Grunde liegendes Beharrliches voraussetzt, aufhebe, und nicht minder die Möglichkeit der Verständigung, ja der sinnlichen Wahrnehmung [180]). Gegen die Eleaten, die Gegenfüßler des Heraklit, macht er geltend daß ihr begriffliches Sein das Princip der Mannichfaltigkeit und der Veränderungen der Welt der Erscheinungen aufhebe, die behauptete Einheit eine Zweiheit von Eins und Sein schon einschließe und die Untheilbarkeit desselben den Prädikaten widerspreche, die sie ihm beilegten; ferner daß ein beziehungsweise Nichtseiendes sehr wohl denkbar sei und die zenonische Beweisführung gegen die Möglichkeit der Bewegung sich widerlegen lasse [181]). Mit den früheren Versuchen, die Lehren vom ewigen stetigen Werden und vom unveränderlich Seienden zu vermitteln, konnte Aristoteles eben so wenig sich einigen; dem Empedokles nicht zugeben, daß mit der Unwandelbarkeit der Urstoffe, Uebergang derselben in einander und qualitative Veränderung bestehn könne; auch nicht die Unveränderlichkeit der Richtungen der beiden bewegenden Kräfte, die Annahme von Poren und Ausflüssen der Dinge, zur Erklärung ihrer Einwirkung auf einander, den periodischen Uebergang des Sphäros in die Welt und umgekehrt, — um andrer Bedenken zu geschweigen [182]). Gegen die Theorie des Anaxagoras wendet er die Unendlichkeit und darum Unerkennbarkeit der Samen der Dinge ein, die Undenkbarkeit der Annahme daß in je einem Dinge als Bedingung seiner Wechselbeziehung zu den übrigen, Samen aller verschiedenen, unendlich vielen Arten sich finden sollten; die Widersprüche in welche die Voraussetzung eines ursprünglichen schlechthin ruhenden Ineinander der Urstoffe und eines absoluten Anfangs der Bewegung verwickeln, die Mängel in der Durchführung der Lehre vom Geist als dem nach Zwecken ordnenden Princip, wie sehr er

---

180) Metaph. I, 3. — de Caelo III, 1. 298, b, 29. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23. c. 7 extr. XI, 5. 6. Top. VIII, 5 extr. Phys. I, 2. 185, b, 19.

181) Metaph. I, 3. 984, 29. b, 25. c. 5. 986, b, 18. Phys. I, 2 u. a. St. vgl. m. Handb. 591 ff.

182) vgl. m. Handb. 602.

es auch als dauerndes Verdienst des Anaxagoras hervorhebt, die Nothwendigkeit der Anwendung des Zweckbegriffs zur Naturerklärung anerkannt zu haben [183]). Ueber Demokrits Sinn für sorgfältige Beobachtung der Erscheinungen spricht er sich wiederholt rühmend aus, läßt auch dem Scharfsinn Gerechtigkeit wiederfahren, mit welchem die Atomiker den Schlußfolgerungen der Eleaten durch Voraussetzung letzter untheilbarer Körperchen und durch Zurückführung der Bewegung auf ihr Sein im unendlichen Leeren zu begegnen versucht hatten; aber kann weder schlechthinnige Untheilbarkeit ausgedehnter Körper zugeben, noch Zurückführung des Entstehens und Vergehens der Dinge auf Zusammensetzung und Auflösung der vorausgesetzten Atome, noch die Ableitung der Qualitäten aus qualitätslosen Körperchen, noch die unendliche Menge der Atome, noch die Annahme des leeren Raumes als Bedingung der Bewegung, noch die unbegründete Voraussetzung der Bewegung, noch die Zurückführung der gesammten Welt der Veränderungen auf blinde Nothwendigkeit [184]). Noch weniger kann er den Pythagoreern zugestehn, in ausdehnungslosen Zahlen und ihren Verhältnissen den Grund der Welt des Ausgedehnten, ihrer Veränderungen und Bewegungen nachgewiesen, das Eins und das Unendliche als Wesenhaftes denkbar gemacht zu haben [185]). Die im Zufälligen und Wesenlosen sich bewegende Scheinweisheit der Sophisten war von Plato in ihrer Nichtigkeit so vollständig nachgewiesen worden, daß Aristoteles sich begnügen konnte hie und da ihren wissenschaftlichen Nihilismus hervorzuheben und ihre Trugschlüsse aufzuheben [186]). Das Verdienst des Sokrates um wissenschaftliche Methodik weiß er nach seiner ganzen Wichtigkeit anzuerkennen und läßt auch in der Ethik die denselben eigenthümlichen Lehren nicht außer Acht [187]).

---

183) s. m. Lehrb. 803 ff.

184) ib. 610. vgl.

185) ib. 625 ff.

186) s. vorzüglich Metaph. IV, 5 u. soph. El.

187) Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 4. 1078, b, 17. 27. c. 9. 1086, b, 3. Eth. s. weiter unten.

Auf die Theorien der Megariker und Kyniker geht er nur gelegentlich ein.

Dagegen hat er auf allen Entwickelungsstadien seines Systems mit Plato sich auseinander zu setzen. Es ist ihm sicherlich Bedürfniß gewesen jeden Schritt der Abkehr von den Lehren Dessen, mit dem ihm Grund und Boden der Forschung gemein war, gründlich zu rechtfertigen. Ausführlich alle Hauptpunkte seiner Kritik [188]) uns hier vergegenwärtigen zu wollen, würde nicht nur zu weit führen, sondern auch unnöthige Wiederholungen veranlassen, da wir ihr noch mehrfach an solchen Stellen der Entwickelungen des aristotelischen Systems begegnen werden, deren Würdigung ohne Berücksichtigung jener Kritik nicht wohl gelingen könnte. Und doch müssen wir gleich jetzt hervorheben was zum Verständniß des eigenthümlich aristotelischen Standpunktes erforderlich ist. Alle Wissenschaft ist auf Erkenntniß des Allgemeinen gerichtet, davon ist Aristoteles gleichwie Plato überzeugt, mithin auch davon daß wir zur Einsicht in den Wechsel und die Veränderungen der Welt der Dinge nur gelangen, soweit und sofern wir ihren Grund im Allgemeinen, d. h. im Unveränderlichen und Ewigen zu entdecken vermögen. Aber in der näheren Bestimmung des Begriffs des Allgemeinen und seines Verhältnisses zu der Welt der Erscheinungen sieht Aristoteles sich genöthigt von seinem Lehrer und den übrigen Akademikern abzugehn, zunächst durch Erweiterung des Begriffs des Allgemeinen zu dem der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, so daß er auch das an sich Seiende und damit das Individuelle in sich begreifen konnte. Plato sah in dem Allgemeinen nur die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge und faßte sie, die Ideen, als die von diesen gesonderten Wesenheiten derselben; wie aber läßt sich die Wesenheit von dem gesondert denken, dessen Wesenheit sie ist [189])? ist ja wahre Wesenheit was nicht von irgend etwas Andrem ausgesagt werden kann. Die Annahme solcher Ideen rechtfertigt sich auch nicht durch die dafür geltend gemachten Gründe und verwickelt

188) vgl. m. Handb. 613 ff.

189) Metaph. I, 991, b, 1. XIII, 9. 1085, 23 u. a. St.

bei näherer Betrachtung in unauflösliche Schwierigkeiten. Nicht blos müßten deren auch für verneinende und Verhältnißbegriffe und für Erzeugnisse der Kunst angenommen werden, sondern für jedes wirkliche Ding eine Mehrheit von Ideen und wiederum über ihnen und den Dingen von neuem Ideen ins Unendliche fort. In welcher Weise sollen auch die Ideen auf die Dinge einwirken? Als Urbilder, — ist ein metaphorischer, keine Bestimmtheit realer Kausalität bezeichnender Ausdruck. Und welche Art der Kausalität sollte ihnen zukommen? die der Bewegung ohnmöglich, da sie als schlechthin gesondert von der Welt der Veränderungen, starr und ohne Beziehung zum Beweglichen sein sollen. Selbst die Zweckursächlichkeit kann man ihnen nicht beilegen, und nicht in den Dingen seiend, können sie auch nicht ihre Wesenheit ausmachen, ihr Sein nicht bedingen. Oder sollen wir nur vermittelst ihrer zur Erkenntniß der Dinge gelangen, so müßten sie doch auch so mit den Dingen im Verhältniß der Ursächlichkeit stehn, ganz abgesehn davon, daß ihr Angeborensein, d. h. ihr der Entwickelung an und aus den Dingen nicht bedürfender Besitz, unerweislich ist. Auch kommt ja unsrer Vorstellung von den Dingen Nichts hinzu, da die Merkmale derselben in derselben Weise in den Ideen, nur mit dem Zusatz des Ansichseins sich finden sollen. Ar. erklärt die Ideen daher für eine zwecklose Verdoppelung der Dinge und will ihre Anwendbarkeit auch in der Ethik[190]) nicht gelten lassen, da das Gute sich in allen verschiedenen Kategorien finde, die Güter aber, je nachdem sie in Beziehung auf die verschiedenen Kategorien gefaßt würden, im Verhältniß des Vor und Nach ständen, und für Solches, auch nach dem Zugeständniß der Ideenlehre, kein gemeinsamer Gattungsbegriff, sondern nur das Verhältniß der Analogie sich annehmen lasse.

Noch weniger konnte Aristoteles die Zurückführung der Ideen auf Idealzahlen billigen, wie man auch das Verhältniß dieser zu den mathematischen Zahlen näher bestimmen mochte. Gegen die Versuche der verschiedenen Platoniker, gemeinsame Principien, oder

---

190) Eth. I, 4. vgl. Eud. I, 8. Polit. III, 1. 1275, 34.

vielmehr Elemente (denn dieses Ausdrucks bedienten sie sich) für die Ideen oder Idealzahlen wie für die Welt der Dinge nachzuweisen ([185]), macht er zuerst die Unerkennbarkeit und die Schwierigkeit der näheren Bestimmung derselben, ja die Ohnmöglichkeit geltend, Alles aus den gleichen Bestandtheilen abzuleiten, prüft dann die dafür von Plato gewählten Ausdrücke des Einen und Groß und Kleinen und zeigt daß das Eins nur eine Eigenschaft, keine Wesenheit sein und nicht dem Guten gleichgesetzt werden könne, ebenso daß das Große und Kleine gleichfalls eine Eigenschaft oder vielmehr eine bloße Beziehung bezeichne, daß auf Das was nicht Wesenheit sei, Wesenheiten sich nicht zurückführen ließen, und dasselbe ebensowenig als Nichtseiendes, ohne alle nähere Bestimmung, oder als Böses und dennoch dem Guten zustrebend, gefaßt werden könne, da ja alles Werdende ein Substrat, woraus es werde, voraussetze. Ebensowenig kann er Begründung der Ableitung der Idealzahlen aus den Urgründen und die Triftigkeit der von Plato abweichenden Erklärungen der an der weiteren Fortbildung dieser pythagorisirenden Ideenlehre sich versuchenden Platoniker anerkennen.

Hat nun etwa Aristoteles bei der Schärfe seiner Kritik mit der ganzen vorangegangenen Philosophie brechen und einen schlechthin neuen Grund legen wollen? Das widerspricht nicht nur seinen ausdrücklichen Erklärungen über den Zweck der Kritik, sondern auch dem Verhältniß in welchem nachweislich seine Lehren nach allen Hauptrichtungen hin zu denen seiner Vorgänger, vorzüglich des Plato, stehen. Er wollte sich zum Fortschritt in der Wissenschaft durch bestimmte Auffassung der Punkte den Weg bahnen, die der weiteren Entwickelung oder Umbildung fähig oder bedürftig seien.

2. Gleichen Zweck mit der Kritik haben und ihr zur Ergänzung dienen seine Aporien [191]). Will man mit Erfolg fortschreiten

---

191) Metaph. III, 1 pr. . . . *ταῦτα (περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ) δ᾽ ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνοι παρεωραμένον.* p. 995, b, 2 . . *τῷ δὲ προηπορηκότι (τὸ τέλος) δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι, τὸν ὥσπερ ἀντι-*

(*εὐπορῆσαι*), sagt er, so muß man die entgegenstehenden Schwierigkeiten wohl ermessen haben, in deren Lösung eben der richtige Fortschritt besteht und muß als Schiedsrichter die einander widerstreitenden Gründe gehört haben. Schon der Begriffe der ersten Philosophie als der Wissenschaft von dem Seienden als solchem und von den letzten Principien und Gründen desselben und damit von dem Göttlichen, führt Schwierigkeiten und Zweifel mit sich. Wie vermag ein und dieselbe Wissenschaft von allen verschiedenen, doch auch nicht bei allen mitwirkenden, Ursachen handeln? keine der besonderen, je auf ihr Gebiet gerichteten Wissenschaften könnte es unternehmen wollen [192]). Und sollte eine solche (oberste) Wissenschaft zugleich die auf alle Wissenschaften bezüglichen Formalprincipien in ihren Bereich zu ziehen haben [193])? Wie kann sie auch alle Gegenstände des Wissens umfassen, ohne die besonderen Wissenschaften aufzuheben [194])? Soll sie nur auf die Wesenheit oder zugleich auf das ihnen Zukommende sich beziehn [195])? wozu es ganz verschiedener Methoden bedürfen würde, da die Wesenheiten durch Beweisführung nicht erreicht werden können, — Zweifel, die nur bestimmt sein konnten die Schwierigkeiten der gesuchten Wissenschaft hervorzuheben, nicht die Voraussetzung ihrer Nothwendigkeit und Ausführbarkeit zu erschüttern. In der That werden sie auch größtentheils in den ersten beiden Hauptstücken des folgenden Buches (IV, 1. 2) gelöst. Zusammengenommen aber mit den vorläufigen Hinweisungen auf eine solche grundlegende Wissenschaft, wie sie

---

δίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων. de Caelo I, 10, 279, 10 ... *καὶ δεῖ διαιτητὰς ἀλλ' οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τἀληθὲς κρίνειν ἱκανῶς.*

192) ib. IV. 1 pr. *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* III, 1. 995, b, 4. vgl. c. 2 pr. u. XI, 1.

193) ib. III, 2. 996, b, 26 *ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμον.* vgl. XI, 4. Anal. post. I, 12. 77, b, 6.

194) Metaph. ib. 997, 15. vgl. XI, 1. 1059, 26.

195) ib. l. 25. vgl. XI, 1. 1059, 29. Anal. post. II, 3 sqq.

theilweise auch in der zweiten Analytik sich finden, zeigen sie daß dieselbe in dem beabsichtigten Umfange durch die uns vorliegende Metaphysik nicht ausgeführt worden ist. Eine Deduktion der Formalprincipien (Axiome) finden wir zwar, wenn vielleicht auch nicht vollständig, nicht aber Ableitung der Gattungsbegriffe, welche die Gebiete der besonderen Wissenschaften abgrenzen und bestimmen sollten [196]. Dagegen hebt Aristoteles hervor daß die wissenschaftliche Einheit der ersten Philosophie durch die ihr zugetheilten Untersuchungen über das Eins und die Gegensätze nicht gefährdet werde, sofern sie sich auf das Seiende als solches bezögen und da überhaupt die Wissenschaft nicht blos in sich zu begreifen habe was den Inhalt des ihr vorgezeichneten Begriffs (*καθ' ἓν*) ausmache, sondern auch was in wesentlicher Beziehung mit ihr stehe (*πρὸς ἕν*) [197].

Die auf den Inhalt der ersten Philosophie eingehenden Aporien beziehen sich zunächst auf den Begriff des Seienden. Beschränkt sichs auf das sinnliche Dasein? und wenn nicht, was nicht zweifelhaft sein konnte, ist das unsinnliche Sein einartig oder mehrartig, wie die Ideen und das Mathematische [198]? Und von einer andren Seite gefaßt, sind die letzten Gründe der Dinge in ihren Gattungen (dem Allgemeinen), oder in ihren Bestandtheilen zu finden? und in ersterem Falle, ob in den obersten Gattungen oder in den untersten Artbegriffen und den unterscheidenden Merkmalen [199]? Diesen Fragen verwandt, jedoch nicht mit ihnen zusam-

---

196) ib. IV, 2. 1003, b, 21 *διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης κτλ.* 1004, 2 *καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι πρώτην τινὰ καὶ ἐχομένην αὐτῶν,* wie in der Mathematik. vgl. Anal. post. I, 9. 11. (149 f.)

197) ib. IV, 2 *τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως κτλ.* ib. 1003, b, 15 *δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη.* vgl. l. 23. 1004, 24.

198) ib. III, 2. 997, 34. vgl. c. 4. 999, b, 1.

199) III, 3. 898, b, 30 *πρὸς δὲ τούτοις ἔτι μᾶλλον αἱ διαφορὰὶ ἀρχαὶ ἢ τὰ γένη.*

menfallend, ist die andre, ob das Seiende (die Realität) auf die Einzelwesen sich beschränke, oder auch auf das Allgemeine der Gattungen sich erstrecke (III, 4)? ferner, ob die Begriffe des Eins und des Seienden ein Wesenhaftes oder nur Bestimmungen (Prädikate) eines solchen seien[200])? und weiter, ob die Zahlen und Figuren Wesenheiten seien oder nur an dem Seienden der Körper sich verwirklichten (III, 5)? Wie Aristoteles rücksichtlich dieser Zweifel sich zu entscheiden beabsichtigte, ist theils schon aus dem Uebergewicht zu ersehen, welches in der Erörterung der einen und andren Seite für diese oder jene hervortritt, theils aus der Hervorhebung der Nothwendigkeit ein dem Vermögen nach Seiendes von dem der Wirklichkeit zu unterscheiden und beides als erforderlich anzuerkennen[201]). Ist nun aber Körperliches und Unkörperliches, Vergängliches und Unvergängliches als seiend anzuerkennen, so fragt sich ob die Ursachen dieses zwiefachen Seins gleich unvergänglich, oder die des Vergänglichen gleichfalls vergänglich seien? und wenn ersteres, wie da aus gleichen Urgründen Vergängliches und Unvergängliches hervorgehn könne? ebenso wird die Frage angedeutet, ob die durch die Kategorien bedingten verschiedenen Bestimmtheiten des Seienden aus denselben Gründen abzuleiten seien[202]).

Eingestreut sind Aporien, die auf die Vereinbarkeit von Einheit und Mannichfaltigkeit, und auf das Werden und die Veränderungen sich beziehn[203]). Diese Schwierigkeiten finden ihre Lösung in der Unterscheidung des dem Vermögen und der Wirklichkeit nach Seienden ([201]).

---

200) ib. III, 4. 999, b, 26 *καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μὴ ἔσται ἕν ἐπὶ πάντων*; vgl. p. 1001, 3. c. 6. 1003, 6.

201) ib. III, 6. 1002, b, 33 *σύνεγγυς δὲ τούτων ἐστὶ τὸ διαπορῆσαι πότερον δυνάμει ἐστὶ τὰ στοιχεῖα ἤ τίν' ἕτερον τρόπον.* vgl. Anmerk. 211.

202) ib. III, 4. 1000, 5. — c. 5, 1001, b, 29.

203) ib. c. 4. 1001, 4. — c. 5. 1002, 28.

B. Die Ontologie.

1. Sofern die Formalprincipien (Axiome) auf das Seiende als solches, nicht auf eine einzelne Gattung desselben sich beziehn und in allen Wissenschaften Anwendung finden, hat auch die Wissenschaft vom Seienden als solchem, d. h. die erste Philosophie, von ihnen zu handeln [204]). Das unerschütterlichste Princip aber, rücksichtlich dessen keine Täuschung statt finden kann und das eben darum das erkennbarste sein und auf keiner Voraussetzung beruhen muß, da wer irgend Etwas des Seienden versteht oder überhaupt irgend Etwas anerkennt, es bereits in sich trägt (stillschweigend annimmt), ist daß ohnmöglich Dasselbe an demselben Gegenstande und zu derselben Zeit sein und nicht sein, oder entgegengesetzte Bestimmungen in sich aufnehmen kann, d. h. der Satz vom Widerspruch [205]). Jeder Versuch einer direkten Beweisführung für dasselbe würde seine Gültigkeit schon voraussetzen; doch läßt sich zeigen daß Alle welche die unbedingte Gültigkeit bezweifeln möchten, dieselbe in der That anerkennen, wenn sie überhaupt irgend Etwas aussagen wollen [206]). Mit jeder Aussage erkennt man schon irgend welche Bestimmtheit an; das Sein oder

---

204) ib. IV, 3 pr. u. p. 1005, b, 2.

205) ib. 1005, b, 17 *ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. . . τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν.* vgl. l. 26. c. 6. 1011, b, 15 *ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ.* c. 3 extr. *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* vgl. XI, 5. soph. El. c. 5. 167, 23. de Interpret. c. 6. 17, 34.

206) c. 4. 1006, 5 *ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν κτλ.* vgl. ob. Anm. 193. — l. 11 *ἔστι δ' ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν κτλ.* l. 16 *ὁ ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ κτλ.* vgl. XI, 5. 1062, 2.

Nichtsein der Aussage muß eine bestimmte Bedeutung haben; denn nicht irgend ein Bestimmtes bezeichnen, heißt Nichts bezeichnen; und so würde es auch sein, wenn dasselbe Wort alles Mögliche, ohne alle Bestimmtheit, bezeichnen sollte [207]). Zu geschweigen daß Die welche die Gültigkeit des Grundsatzes in Abrede stellen, mit Aufhebung der Wesenheit und des wahrhaften Seins der Dinge, Alles für bloße Beziehungen halten müßten, welche ohne zu Grunde liegenden Träger undenkbar sind, und daß falls alles Widersprechende demselben Gegenstande zugleich zukommen sollte, Alles Eins und zugleich sein Gegentheil sein würde [208]). Jeder Versuch, um diesen Folgerungen zu entgehn, gewisse Schranken anzunehmen, würde Anerkennung bleibender Bestimmtheiten sein, und diese Anerkennung liegt auch den Begehrungen und Handlungen zu Grunde, sofern sie bestimmte Annahmen über das Nützliche und Schädliche voraussetzen [209]). Verkennung der unbedingten Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch setzen auch die heraklitische Lehre vom ewigen stetigen Werden, die Folgerungen, welche Protagoras daraus zog und selbst die Behauptungen des Anaxagoras und der Atomiker voraus [210]). Die Nachweisung der falschen Voraussetzungen auf welchen jene Lehren beruhen, beseitigt die von diesen Seiten kommende Gefährdung des Princips [211]); denn ausdrückliche Läugnung desselben fand bei jenen Männern nicht statt.

---

207) ib. l. 21 *τὸ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ . . ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι . . . ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον.*

208) ib. p. 1007, 20 *ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. κτλ.* l. 33 *εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν.* vgl. c. 6. 1011, 17. p. 1007, 6. b, 18 *ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. κτλ.*

209) ib. 1008, 18. — b, 10. vgl. XI, 6. 1063, 28.

210) ib. c. 3. 1005, b, 24. c. 5. 1009, 27. c. 8. 1012, 34. c. 5 pr. p. 1009, 27 c. 4. 1007, b, 25 sqq. vgl. c. 7. 1012, 26.

211) ib. c. 5. 1009, 30 *πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβά-*

In ähnlicher Weise wird nachgewiesen, daß ein Mittleres zwischen den Gliedern eines Widerspruches undenkbar sei, und gezeigt, daß wer die Gültigkeit dieses Princips (des vom ausgeschlossenen Dritten) in Abrede stelle, die Anwendbarkeit des Princips vom Widerspruch aufhebe[212]. Die Gefährdung des Princips, zunächst durch die Theorie des Anaxagoras, wird dabei nicht außer Acht gelassen und zum Schluß hervorgehoben, daß die Behauptungen, Alles sei wahr und Nichts sei wahr, mit der heraklitischen Lehre stehn und fallen, und durch Feststellung jener Principien aufgehoben werden[213].

Damit wird diese Abhandlung abgeschlossen und schwerlich sollte sie sich noch über das Princip vom zureichenden Grunde erstrecken[214]. Es geht über die Principien der Beweisführung oder des Schlußverfahrens (*ἀποδεικτικαὶ* oder *συλλογιστικαὶ ἀρχαί*), die man haben (in sich tragen) müsse, wenn man irgend etwas lernen wolle, hinaus[215], und zerfällt in wesentlich verschiedene Arten, deren Anwendung zur Entdeckung der obersten Realprincipien führen soll. Aristoteles würde mit der Bezeichnung jener als Principien des analytischen, dieser des synthetischen Denkens nicht einverstanden gewesen sein, da er das analytische Verfahren dem zu all und jeder realen Wahrheit vordringenden apodiktischen gleichstellt, wenn auch die Anwendung, die er von je einer dieser Principien macht, jener Bezeichnung ziemlich nahe kommt. Keinen Falls konnte er, wie gesagt, beabsichtigen die Gültigkeit beider Arten in derselben Weise

---

νοντας ἐροῦμεν ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι, τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν. τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὃν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὂν οὔ . . . δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. vgl. XI, 6. 1063, b, 21. Phys. I, 8, 191, b, 27.

212) c. 7 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.* vgl. XI, 6. 1063, b, 19.

213) ib. c. 8. vgl. XI, 6 extr.

214) s. m. Handb. II, 2, 553.

215) Anal. post. I, 2. 72, 16.

und in demselben Buche nachzuweisen. Ob er dagegen die verschiedenen Anwendungsweisen der Principien des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, auf die er hin und wieder hinweist (ob. Anm. [147]), bei weiterer Durchführung der Abhandlung zu erörtern sich nicht veranlaßt gesehn haben würde, bleibt unentschieden. Daß er dieselben aber nicht auf die denkende Auffassung beschränkt, sondern auf alles Seiende ausdehnt, entspricht dem realistischen Standpunkte wie seiner, so der alten Philosophie überhaupt. Hemmung des Entwickelungsprocesses aus dem Vermögen zur Wirklichkeit konnte er von der Anwendung dieser Principien nicht befürchten, da er dieselbe auf das bereits Verwirklichte beschränkt und ausdrücklich hervorhebt daß nur das Zugleichsein einander widersprechender Bestimmungen dadurch ausgeschlossen werde ([211]).

B.

Die Ontologie.

1. Was aber ist das an sich Seiende? Weder im Sinne des von richtiger Verknüpfung oder Trennung, einer Funktion des Denkens (der *διάνοια*), abhängigen, den Dingen als solchen nicht eigenthümlichen Wahren, noch in dem des Zukommenden, sogenannten Zufälligen, dem auf keine Bestimmtheit der Ursache zurückzuführenden und am eigentlichen Werden und Vergehn nicht Theilhabenden, kann es gefaßt werden [216]); vielmehr fragt sich, in welcher der allgemeinsten Bestimmungen des Seienden und des Denkbaren, d. h. in welcher der Kategorien es zu suchen sei? Setzen nun alle

---

216) Metaph. VI, 4 .. *τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν ... οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν .. ἀλλ' ἐν διανοίᾳ ... τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον, τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος· καὶ ἀμφότερα... οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος.* c. 2. 1026, b, 22 *τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν.* vgl. p. 1026, b, 12. 1027, 5. c. 3. 1028, 1. Metaph. V, 7 u. a. St.

übrigen die Wesenheit als ihren Träger voraus, so kann es nur als Wesenheit gefaßt werden, die all und jeden näheren Bestimmungen des Seienden zu Grunde liegen muß und Abschluß (πέρας) wie der Erkenntniß, so ihres Gegenstandes ist, dem Begriffe, der Erkenntniß und der Zeit nach das Erste[217]). Zunächst ergibt sich uns der Begriff der Wesenheit als der des Trägers der Gesammtheit der Bestimmungen die von ihm ausgesagt werden, ohne daß er selber wiederum von etwas Andrem ausgesagt werden könnte, und als solcher erscheint uns der Stoff, sofern von ihm alle Bestimmungen der Beschaffenheit, Größe u. s. w. ausgesagt werden und er selber keine derselben ist. Es bedarf aber der näheren Bestimmung und diese findet sich darin daß wir sie, die Wesenheit, als ein für sich Bestehendes, Abtrennbares, als eine individuelle Bestimmtheit (τόδε τι) denken[219]); mithin eher als Form denn als Stoff, und als Ineinander von beiden, welches

---

217) ib. VII, 1. 1028, 13 *τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.* l. 25 *ταῦτα δὲ* (die übrigen Kategorien) *μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. ..ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.* l. 35 *ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν.*

218) ib. c. 3 *λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.* — Aufzählung der Bedeutungen, in denen der Begriff der Wesenheit gefaßt worden sei, ohne daß *καθόλου* und *γένος* je für sich in Betrachtung gezogen würde (vgl. c. 13); doch ist wohl unter *γένος* das als Gattungsbegriff gefaßte Allgemeine zu verstehn, während dieses zunächst auf das Sein und Eins zu beziehn sein möchte, die Aristoteles nicht für Gattungsbegriffe gelten ließ.

219) ib. 1029, 7 *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν. αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεται. κτλ.* l. 27 *ἀδύνατον δὲ* (*οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην*)*· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.*

letztere jedoch schon die Form gleichwie den Stoff voraussetzt. Weiter noch, verstehen wir unter Wesenheit nicht die gegenwärtige Bestimmtheit, sondern die allen gegenwärtigen und vorübergehenden zu Grunde liegende, die für alles Gegenwärtige und Vorübergehende im Voraus bestimmt war (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das was das Fragliche an sich ist und worin sein Begriff aufgeht [220]). Es kann daher von seinem Gegenstande nicht verschieden sein (wie die Ideenlehre voraussetzt), und wäre es von ihm ablösbar, so könnten die davon abgelösten Gegenstände nicht wißbar und es selber nicht wirklich sein. Das Zusammenfallen der wahren Wesenheit mit seinem Gegenstande läugnen, heißt die Frage nach jener ins Unendliche zurückschieben [221]). So wenig wir dem Stoffe ein Gewordensein beilegen können, ebensowenig der Form als dem Vertreter der Wesenheit; dem Werden gehört nur das Zusammen von beiden an. Nur wähne man darum nicht daß die Form (als Idee) ursprünglich für sich gewesen sei [222]). Zwei wirkliche ur=

---

220) ib. c. 4. 1029, b, 13 (*λογικῶς*) *ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό.* näher bestimmt l. 19 *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* p. 1030, b, 5 *ὁ πρῶτος καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.* Ueber die aristotel. Formel s. Trendelenburg im Rhein. Museum v. J. 1828. 457 ff. zu Arist. de Anim. 192 sqq. und Gesch. d. Kategorien 34 ff. Bonitz in Metaph. 311 sqq.

221) ib. c. 6 *πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον.* p. 1031, b, 3 *εἰ μὲν ἀπολελυμένα ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα.* — p. 1032, 1 *οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν. ἔτι εἰ ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν.*

222) ib. c. 8 pr. ib. 1033, b, 5 *φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.* vgl. d. a. v. Bonitz im Ind. z. Metaph. angef. St. l. 17 *ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι κτλ.* l. 26 *φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστον, πρός τε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα.*

sprünglich von einander verschiedene Wesenheiten (die Idee und das konkrete Ding) können nimmer zu einer wahren Einheit werden, und als Vor- oder Musterbilder sind Ideen nicht erforderlich, da eine natürliche Wesenheit zwar keinesweges sich selber, aber eine ihr ähnliche erzeugt [223]), und wie der Begriff, die Wesenheit, in den Schlüssen das Princip ist, so auch sie in den Erzeugungen. Wie aber die Wesenheiten auf ewige Bestimmtheiten zurückzuführen sind, so auch die ursprünglichen Bestimmtheiten der Qualität, Quantität u. s. w., jedoch jene auf krafthätig wirkliche, diese auf nur dem Vermögen nach vorhandene [224]). Halten wir also fest daß die Wesenheit jeglichem Dinge eigenthümlich, nichts Allgemeines, d. h. nichts Solches sein könne was einer Mehrheit der Dinge gemeinsam ist und immer von einem Subjekte ausgesagt wird, daß sie nicht ein so Beschaffenes, (τοιόνδε), sondern ein individuelles Dieses (τόδε τι) bezeichnet. Ebensowenig kann die Wesenheit wiederum aus mehreren andren bestehn, da nur eine Mehrheit des dem Vermögen nach, nicht der Wirklichkeit nach Seienden, zu einer wahren Einheit werden kann [225]); sie muß einfach sein: der letzte der Unterschiede ist die Wesenheit, zu dem die Gattung (oder Art) sich wie der Stoff verhält [226]). Wie überhaupt nichts Allgemeines, auch nicht das Eins oder Sein, so kann die Wesenheit auch nicht Idee sein, mag man diese als je eine der Zahl nach einige oder in den verschiedenen von ihr abhängigen Einzelwesen sich näher bestimmende fassen, sie also in eine Mannichfaltigkeit auflösen. Auch müssten die Bestandtheile der Dinge und Wesen wiederum Ideen

223) ib. 1034, 4 ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ . . . ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. c. 9. 1034, 33 τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ., ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος. vgl. III, 4. 998, b, 29. X, 8. 1058, 18. c. 9. 1058, b, 6. Anal. post. II, 13. 97, b, 11.

224) Metaph. c. 9. 1034, b, 16. vgl. c. 13. ib. 1039, 3.

225) c. 11. 1036, b, 19. c. 11. 1037, 13. c. 16 pr.

226) c. 12. 1038, 5. l. 16 ..οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα ... φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.

sein und jede derselben die allgemeine Idee des Dinges oder Wesens in sich enthalten; oder es müßte die Idee wiederum aus Ideen bestehn[227]). Allerdings bestehen die konkreten Wesenheiten aus einer Mehrheit von Theilen; aber nur dem Scheine nach sind diese Theile zugleich der Wirklichkeit und dem Vermögen nach, in Wahrheit nur dem Vermögen nach; nur so können sie zu einer Einheit sich verbinden, deren Grund dann die eigentlich wahre, einfache und kraftthätige Wesenheit ist, wie die Seele im Menschen (und der Geist in der Seele)[228]). In ähnlicher Weise ist das letzte eigentlichste, unterscheidende Merkmal die der Definition zu Grunde liegende Einheit ([226]). Und die den Bestandtheilen zu Grunde liegende Einheit ist die Ursache des Soseins der Dinge, ihre Wesenheit oder ihr Princip; sie selber, d. h. warum Etwas es selber sei, läßt sich nicht weiter begründen, sondern nur warum Eins dem Andren zukomme; die wahre Wesenheit ist das als Zweckbegriff oder als bewegende Ursache Wirkende[229]); (so daß sie blos als nothwendige Voraussetzung erschlossen, nicht selber wiederum definirt, sondern nur vom Geiste unmittelbar ergriffen werden kann.)

2. Kehren wir zu der zu Anfang der Untersuchung gestellten Frage zurück, was die Wesenheit sei, ob der Stoff oder die Form

227) ib. c. 16. 1040, b, 18. c. 13. 14.

228) ib. c. 16 pr. c. 10. 1035, b, 14 . . *ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ . . . ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι . . . τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας κτλ.* vgl. VIII, 3. 1043, 35. VIII, 16. 1040, b, 27 *ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν.*

229) c. 17. 1041, 14 *τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐθέν ἐστι ζητεῖν . . . πλῆν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὑτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι.* p. 1041, b, 9 *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων.* l. 27 *οὐσία δ' ἑκάστου . . γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.* vgl. V, 6. 1016, b, 1 *ὅλως δὲ (ἓν) ων ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι.* vgl. c. 9. 1018, 7 u. Anm. 222. 230 f.

oder das Ineinander von beiden? so können wir in dem Sinne den Stoff für Wesenheit halten, in wiefern er als Träger der verschiedenen Arten der Veränderung, zunächst der des Werdens und Vergehns, der Form und der Beraubung, zu Grunde liegt; jedoch nur als Vermögen für die Veränderungen, nicht als Wirklichkeit derselben kann er Wesenheit sein; wogegen die Wirklichkeit der Wesenheit auf der Form beruht, so daß sie zunächst in den Unterschieden derselben zu suchen ist. Zwar sind die Formen selber noch nicht Wesenheiten, jedoch ein Analogon derselben; die Wesenheit selber ist die in ihnen sich aussprechende Kraftthätigkeit, die für verschiedenen Stoff eine verschiedene ist; sie muß ewig sein, die eigentlichste Wesenheit, oder vergänglich ohne zu vergehn, dem Werden unterworfen ohne zu werden [230]), (wie die Qualitäten, Quantitätsbestimmungen u. s. w.). Sie (oder erstere) ist auch nicht zu definiren, eben weil sie das schlechthin Eigenthümliche, keinem Andren mit ihr Gemeinsame, ausspricht [231]). Fassen wir aber den Stoff als Vermögen, so dürfen wir nicht außer Acht lassen daß einerseits ein und derselbe Stoff Princip der verschiedenen Arten stoffartiger Wesenheiten ist, andrerseits jede dieser einen eigenthümlichen Stoff hat und daß die Ableitung aus dem Stoffe eine unmittelbare oder durch fernere Auflösung vermittelte ist [232]); so daß bei der Rückkehr

---

230) VIII, 1. — c. 2 *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν.* p. 1042, b, 31 *ληπτέα οὖν τὰ γένη τῶν διαφορῶν· αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι κτλ.* 1043, 4 *οὐσία μὲν οὖν οὐθὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα.* vgl. l. 12. 19. *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι κτλ.* c. 3. 1043, b, 1 *τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει.* vgl. p. 1043, b, 13. 1044, 8.

231) VIII, 3. 1043, b, 28 *ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάντε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἔστι κτλ.*

232) ib. c. 4. vgl. V, 4. 1015, 7. c. 24. 1023, 27.

von der Beraubung zur Form, vom Abgestorbenen zum Belebten, zuvor Auflösung in die ursprünglichen Elemente statt finden muß. Nimmer aber ist der Stoff selber, sondern immer eine Wesenheit Ursache der Veränderungen [233]). So wie die Einheit der verschiedenen Theile oder Eigenschaften des Wesens in der zu Grunde liegenden einfachen Wesenheit sich findet, so verwandelt sich die Frage, wie das Zusammengesetzte zur Einheit werde, in die nach dem Grunde des Uebergangs des dem Vermögen nach Seienden zu einem kraftthätig Seienden, und dieser findet sich im Hervorbringenden oder Bewegenden. Auch dem Begriffe legen wir einen Stoff bei, einen denkbaren nämlich, den Gattungsbegriff, der zum unterscheidenden Merkmal als Form übergehn muß; wogegen dem der wahren Wesenheit entsprechenden Begriffe weder ein sinnlich wahrnehmbarer noch ein denkbarer Stoff zukommt. Die letzte Form und der letzte Stoff fallen denn auch zusammen, jener als das Kraftthätige, dieser als das Vermögen [234]). Das Vermögen im eigentlichen Sinne des Worts fassen wir als Princip der Veränderung in einem Andren oder sofern es ein Andres ist [235]). Es findet sich im Unbelebten oder Belebten, und innerhalb des letzteren in vernunftlosen oder vernünftigen Seelenwesen, deren ersteres immer nur in einer Richtung, letztere in entgegengesetzter zu wirken vermögen; da jedoch auch sie nicht Entgegengesetztes zugleich zu wirken im Stande sind, so muß ein Andres, Begehrung oder Wahl (*ὄρεξις* oder *προαίρεσις*), entscheiden [236]). Wollte man, wie die Megariker, kein

233) VIII, 4. 1044, b, 8. vgl. Anal. post. II, 16.

234) VIII, 6. — 1045, b, 2 *διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι. διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι.* l. 17 *ἔστι δ' ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* vgl. Anm. 222.

235) IX, 1. 1046, 9 *ὅσαι δὲ (δυνάμεις) πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἥ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.* vgl. c. 2. 1046, b, 4. V, 12 ib. Bonitz.

236) c. 2 ..*καὶ τῶν δυναμέων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ* [*καὶ*] *ἐπιστῆμαι δυνάμεις*

über die Wirklichkeit hinausreichendes Vermögen anerkennen, so würde nach Unterbrechung der jedesmahligen Uebung oder Wirklichkeit, ein schlechthin Neues entstehn, keine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft vorhanden sein, so lange die Wahrnehmung fehlte, und Werden und Bewegung aufgehoben werden [237]). Vermögen also ist das dessen Verwirklichung nicht ohnmöglich ist; ohne daß diese nothwendig eintreten müßte [239]).

3. Die Kraftthätigkeit, weil einfach, entzieht sich der Definition und läßt sich nur durch Vergleichung verdeutlichen [230]). Sie ist theils der Akt wodurch das Vermögen zu seiner Verwirklichung geführt wird, theils die Verwirklichung oder Vollendung (*ἐντελέχεια*) selber. Das Unendliche jedoch, gleichfalls dem Vermögen nach, steht nur insofern in einem Verhältniß zur Kraftthätigkeit, inwiefern die Theilung nimmer abbricht und die Theile in der Erkenntniß aufgefaßt werden können, wogegen die Theilung durch wirkliche Sonderung der Theile nimmer sich vollziehn läßt [240]). Von der Bewegung unterscheidet sich die Kraftthätigkeit darin, daß diese ihren Zweck mit einschließt, die Gegenwart mit der Vergangenheit stetig zusammenfaßt und ein und demselben Subjekte angehört [241]). Dem Vermögen nach ist das durch das Denken zu Verwirklichende vorhanden, sobald der Wille gewirkt hat, ohne durch Etwas außer

---

εἰσίν.. vgl. c. 5. 1048, 5. Top. V, 5, 134, 34. c. 6. 136, b, 11. Eth. V, 1. 1139, 11. — Metaph. IX, 5 pr. werden auch *συγγενεῖς δυνάμεις* und solche unterschieden die durch *ἔθος* oder *μάθησις* erlangt werden.

237) ib. c. 3. 4.

238) c. 3. 1047, 24 *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* vgl. l. 30.

239) c. 6. 1048, 35 *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.* vgl. Top. I, 14. 105, b, 26.

240) ib. 1048, b, 6. c. 8. 1050, 23 *διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια .. συντείνει πρὸς ἐντελέχειαν.* vgl. c. 3. 1047, 30. — c. 6. 1048, b, 14 *τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. κτλ.*

241) ib. 1048, b, 28 *πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, κτλ.* s. die Parallelstellen b. Bonitz p. 396. vgl. unten Anm. 253.

ihm gehindert zu werden, oder auch wenn die Bedingungen vollständig vorhanden sind. Ist das Princip des Werdens in dem werdenden Objekte selber, so bedarf das Vermögen zu seiner Verwirklichung doch auch da noch eines andren Princips. Nach dem worin das Vermögen dazu sich findet, wird denn auch das Werdende benannt [242]).

Früher als jedes Vermögen, d. h. nicht nur als das in einem Andren Veränderung hervorrufende, sondern auch als das die Bewegung und Ruhe bewirkende Princip der Natur, ist dem Begriffe und der Wesenheit, gewissermaßen auch der Zeit nach, die Kraftthätigkeit; dem Begriffe nach, da schon das erste Vermögen eine Kraftthätigkeit voraussetzt [243]); der Zeit nach insofern, inwiefern ein Kraftthätiges derselben Art, nicht der Zahl nach dasselbe, dem Hervorzubringenden als Grund der Bewegung, wodurch das dem Vermögen nach Vorhandene zur Kraftthätigkeit übergeführt wird, vorangehen muß [244]); dem Wesen nach aber, weil alles Werdende einem Zwecke oder Ziele zustrebt und diese nur in der (Zwecksetzenden) Kraftthätigkeit sich finden können. Auch kann sie nur ewig sein und das Ewige ist der Wesenheit nach früher als das Vergängliche, und vergänglich ist das sein und nicht sein könnende Vermögen, das nur beziehungsweise am Unvergänglichen Theil zu haben vermag. Daher denn auch die ewige Bewegung nur in Bezug auf das Woher und Wohin Theil am Stoffe haben kann, ohne unter den Gegensatz zu fallen, dem alle übrigen Vermögen anheim fallen [245]). Als ewig und frei von allem (bloßen) Vermögen hat die reine Kraftthätigkeit auch nicht Theil am Bösen, welches

---

242) c. 7. — 1049, 18 *ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον κτλ.* vgl. VII, 7. 1033, 5.

243) IX, 8. 1049, b, 12 *τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον· τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν.*

244) ib. l. 18. vgl. VII, 8. 1033, b, 30. Phys. III, 2. 202, 11. de Anim. III, 7. 431, 3. de generat. Anim. II, 1. 734, b. 2.

245) Metaph. 1050, 9 *τέλος δ' ἡ ἐνέργεια κτλ.* — p. 1050, b, 7 *ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον.* — c. 9.

gleich allem Unvollkommnen, Vermögen voraussetzt[246]). Endlich, sofern die einfachen Wesenheiten nur der Kraftthätigkeit, nicht dem Vermögen nach sein können, kann rücksichtlich ihrer auch nicht Täuschung statt finden; an die Stelle der Bejahung tritt die Aussage, an die des Falschen das Nichtwissen; man vermag nur sie durchs Denken zu erreichen oder auch nicht[247]).

4. Bevor wir zum Abschluß der aristotelischen Ontologie in der Lehre von der göttlichen Intelligenz übergehn, müssen wir an der Beseitigung eines Widerspruchs uns versuchen, der darin sich zu finden scheint, daß einerseits die Wissenschaft auf Erkenntniß des Allgemeinen, nicht der Einzeldinge als solcher gerichtet sein[248]) und andrerseits in der Erkenntniß der einfachen Wesenheiten bestehn soll. Die Schwierigkeit erkennt Aristoteles ausdrücklich an, indem er hervorhebt daß von den Einzeldingen, ihrer Unendlichkeit wegen, nicht Wissenschaft statt finden könne, und warum die Principien, wenn allgemein, keine Wesenheiten sein würden[249]). Der Nerv seiner Bestreitung der Ideen liegt ja auch in der Nachweisung daß sie kraft ihrer Allgemeinheit an die wahre Wesenheit des Einzelseins nicht heranreichten. Gehen wir, um uns den Weg zur Lösung dieser Schwierigkeit zu bahnen, zunächst auf die Begriffsbestimmung des Allgemeinen und Nothwendigen in der zweiten Analytik zurück. Aristoteles unterscheidet das dem Umfange nach Allgemeine (*τὸ κατὰ παντός*) von dem Allgemeinen (*τὸ καθόλου*) in weiterer Bedeutung, stellt in die Mitte von beiden das an sich (*καθ'*

246) c. 9. 1051, 19 .. *οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον.*

247) c. 10. 1051, b, 15, .. *περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ' ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ κτλ.* l. 24 *τὸ μὲν θιγεῖν (τὰ ἀσύνθετα) καὶ φάναι ἀληθές .. τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν κτλ.* vgl. Anal. post. II, 19 (ob. 164). de Anima III, 6. 430, 26.

248) Anal. post. I, 31. 88, 2. Metaph. I, 22. 982, 2. de Anim. II, 2. 417, b, 22 und viele a. St.

249) Metaph. III, 4 pr. vgl. XI, 2. 1060, b, 19. VII, 13. 1039. 14. XIII, 10.

αὐτό), und faßt die dem Begriffe als solchem eignenden, von ihm unabtrennbaren Bestimmungen (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτά) und die von keinem andren Substrate ausgesagte, an sich, nicht durch etwas Andres seiende Wesenheit zusammen, indem er beides als nothwendig bezeichnet. Unter dem Allgemeinen im weiteren Sinne (καθόλου) begreift er dann das dem Umfange nach Allgemeine, das an sich Zukommende und an sich Seiende zusammen [250]). Mithin findet sich kein Widerstreit zwischen den beiden oben angeführten Behauptungen. Allerdings ist Wissenschaft ohne Erkenntniß des Allgemeinen nicht möglich; aber das Allgemeine worauf sie gerichtet ist, beschränkt sich keinesweges auf die Arten und Gattungen, begreift vielmehr das an sich Seiende der Bestimmungen und der einfachen Wesenheiten in sich, und die Wissenschaft erhält ihren Abschluß erst wenn sie zu letzteren vorgedrungen ist [251]). Nur findet von ihnen keine in Beweisverfahren oder Definition aufgehende Erkenntniß statt; ihrer Einfachheit wegen können die wahren Wesenheiten nur im unmittelbaren Denken ergriffen werden [252]), jedoch nicht sprungweise oder durch Besinnung auf früher Geschautes, sondern nur nachdem sie als nothwendige Schlußpunkte von Schlußfolgerungen und Begriffsbestimmungen sich ergeben haben ([251]). Während also Plato bei dem Begriffe des dem Umfang nach Allgemeinen stehn bleibt und daher hypostasirte Art- und Gattungsbegriffe (Ideen) für die Principien der Dinge und ihrer Erkenntniß hält, erweitert Aristoteles den Begriff des Allgemeinen zu dem des Nothwendigen und, wir dürfen wohl hinzusetzen, des Allgemeingültigen. Auch Erkenntniß des Allgemeinen des Umfangs ist ihm eine nothwendige Bedingung der Wissenschaft; bezeichnet er ja die

---

250) Anal. post. I, 4. 5. 6. ob. Anm. 146 f. Metaph. V, 18. 1022. 14. c. 9. 1017, b, 35 τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει.

251) Anal. post. I, 24, 86, 14 τὸ γὰρ καθόλου μᾶλλον δεικνύναι ἐστὶ τὸ διὰ μέσου δεικνύναι ἐγγυτέρω ὄντος τῆς ἀρχῆς· ἐγγυτάτω δὲ τὸ ἄμεσον· τοῦτο δ' ἀρχή.

252) Metaph. VII, 17 (229). c. 13. 1039, 14. IX, 10 (247). Anal. post. II, 19.

Art- und Gattungsbegriffe als die zweiten Wesenheiten, sofern sie die nächste Anweisung auf Entdeckung der ersten Wesenheiten geben; aber erst in letzteren können wir die zureichenden Gründe für das Bestehn der Dinge und ihrer Veränderungen finden. Daß diese selber in ihrer sinnlichen Erscheinung dem wahren Wissen nicht zugänglich seien, erkennt er mit Plato unbedingt an, und behält, wie gesagt, das Ergreifen der wahren Wesenheiten einem unmittelbaren Berühren des Geistes vor, welche ihm zwar Abschluß, nur nicht Bestandtheil, der beweisführenden Wissenschaft war.

Aber bezeichnet Aristoteles nicht wiederholt und ausdrücklich den Artbegriff (εἶδος) als die Wesenheit[252]) und ist doch nicht wiederum der Artbegriff ein Allgemeines? Zuerst ist zu bemerken daß Art und Form einander von Ar. gleichgesetzt werden und der Form nicht an sich Allgemeinheit zukommt. Dann aber fällt die wiederum aus Theilen bestehende und wechselnde Form mit der wahren Wesenheit nicht zusammen, sondern was als erzeugender Grund, als Kraftthätigkeit ihr vorauszusetzen ist, und die eben soll einfach und letztes invidueIles Subjekt, d. h. die wahre Wesenheit sein; daher denn Ar. an mehreren Stellen die Form näher bestimmt als Begriff derselben ([253]), und behauptet die Form werde nicht ([222]). Indem man häufig über der Form die ihr vorausgesetzte erzeugende Kraftthätigkeit außer Acht gelassen hat, konnte man zu richtigem Verständniß des aristotelischen Wesenheitsbegriffs nicht gelangen. Daß nun fast überall in der Natur der Dinge die Wesenheit mit der die Art erzeugenden und fortpflanzenden Kraftthätigkeit zusammenfallen und die an den Individuen ein und derselben Art nachweislichen Verschiedenheiten aus der Mitursächlichkeit des Stoffes und der Verhältnisse von Aristoteles abgeleitet werden, soll keineswegs in Abrede gestellt werden; nur dürfen wir nicht

---

253) de part. Anim. I, 4. 644, 23 ἐπεὶ δ' οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη. vgl. Bonitz in Metaph. p. 326. de Gener. et Corr. II, 9. 335, b, 6 ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος (αἴτιον)· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας. Meteor. IV, 12, 390, 6 ἡ δ' οὐσία οὐθὲν ἄλλο ἢ ὁ λόγος.

außer Acht lassen daß nicht in der Formbestimmtheit der Art sondern in der sie auswirkenden einfachen Kraftthätigkeit die Wesenheit des Artbegriffs besteht. Daß schon der erste Keim oder das erste Bläschen eines organischen Wesens die zweckbildende Thätigkeit des Begriffs in sich enthalten müsse, würde Aristoteles gegen alle mechanische Naturerklärung aufrecht gehalten haben. Ob er auch die Wesenheit des Menschen auf bloße Fortpflanzung des kraftthätigen Artbegriffs zurückgeführt, oder nicht vielmehr eine irgendwie hinzukommende inviduell persönliche Kraftthätigkeit im Gebiete des geistigen Lebens vorausgesetzt habe, muß demnächst ausgemittelt werden. Ebenso müssen wir die weitere Entwickelung der Begriffe von Kraftthätigkeit und Vermögen der Erörterung der Anwendungen die Ar. davon macht, vorbehalten und so auch den Versuch die Frage zu beantworten, wie den allgemeinen Begriffen irgend welche Realität zukommen könne, wenn alle Wirklichkeit zuletzt auf das Sein und die Kraftthätigkeit von Einzelwesen zurückgeführt wird?

C.

Die Theologie.

1. Zwei Principien hatten sich als die die Welt der Erscheinungen bedingenden in der Ontologie ergeben: der Stoff als Vermögen gefaßt, die Form auf die Kraftthätigkeit als den sie auswirkenden Grund zurückgeführt. Wie gefaßt, der Urstoff als Urvermögen ohne all und jede Bestimmtheit, zwar nimmer wirklich gewesen, dennoch als nothwendige Bedingung des Werdens und der Veränderungen vorauszusetzen sei, wird der Physik überlassen zu untersuchen. Daß der in die Erscheinung tretende Stoff ein in den mannichfachsten Graden mehr oder weniger zur Verwirklichung vorbereitetes Vermögen sei, und ein solches auch für alle verschiedenen Arten der Lebens- und Geistesthätigkeiten innerhalb unsrer Welt des Bedingten vorauszusetzen erforderlich, war schon in den ontologischen Erörterungen angedeutet worden, die weitere Entwickelung jedoch der Physik mit Einschluß der Psychologie und selbst der Ethik vorbehalten. Die Form mußte auf die Kraftthätigkeit als ihren wahren Grund zurückgeführt werden, sofern die doch immer noch eine

als Zusammengesetztes und Theilbares hervortretende Form der wahren einfachen Wesenheit ohnmöglich entsprechen konnte. In der Theologie mußte noch ein drittes Princip, das der Bewegung, hinzugefügt werden als Bedingung des Uebergangs vom Stoff zur Form, vom Vermögen zur Wirklichkeit. Das Bewegende zwar ist in der Kraftthätigkeit begriffen und die Bewegung selber eine Art Kraftthätigkeit oder Wirklichkeit (Entelechie), jedoch eine unvollendete, von dem Inhalt des Vermögens abhängig, welches verwirklicht werden soll [253]). Der Bewegung werden die Zwecke gesetzt, die Kraftthätigkeit setzt sich selber ihre Zwecke; ihre auf den Zweck gerichtete Thätigkeit ist zugleich ein Erreichthaben des Zweckes, das Denken zugleich Besitz des Gedachten. Wer geht, hört auf, wenn er sein Ziel erreicht hat, ebenso wer baut; ein und dieselbe Thätigkeit dagegen sieht und hat gesehn, denkt und hat gedacht; sie ist stetig und trägt den Zweck in sich selber [254]). Alles Bewegte, auch das sich selber Bewegende, setzt einen von der Bewegung verschiedenen Grund voraus: das Bewegende, ein den Zweck der Bewegung setzendes, und das Bewegte, ein dem Vermögen nach Seiendes; jedoch keines von beiden ist für sich schon Bewegung; ersteres nicht, weil es nicht durch sich selber, wie die Zwecke ausführt, so auch sie setzt, letzteres nicht, weil es als solches ohne wirkende Kraft ist [255]). Dem leidentlich sich verhaltenden Stoffe (dem Vermögen) kann die Bewegung nicht eignen [256]). Warum aber soll das Princip der Be-

---

253) Phys. VIII, 5. 257, b, 8 *ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.* vgl. c. 1. 251, 9. de Anima II, 5. 417, 16 *καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι.* III, 7. 431, 6 *ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν.* Phys. III, 2. 201, b, 31 *ἥ τε κινησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δύνατόν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια.* vgl. Metaph. XI, 9. 1066, 20.

254) Metaph. IX, 6. 1048, b, 18. ib. Bonitz.

255) Phys. VII, 1 u. s. w.

256) Phys. III, 2. 201, b, 27. de Gener. et Corr. II, 9. 335, b, 29 *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.*

wegung mit dem der Kraftthätigkeit nicht unmittelbar zusammenfallen? warum letztere nicht unmittelbar das im Vermögen Angelegte verwirklichen? so wie sie einen ihrer Zwecke erreicht hat, zur Verwirklichung des folgenden fortschreiten? Doch wohl weil die Bewegung über die Dinge nicht hinausreicht [257]), weil die Kontinuität der Kraftthätigkeit unterbrochen werden müßte, und weil die Bewegung als eine blos vermittelnde, nicht nach Zwecken erzeugende Kraft auch anderweitig sich nachweisen läßt [258]).

2. Ist aber Stoff und Form, Vermögen und Kraftthätigkeit als ewig zu setzen, so auch die Bewegung. Denn anzunehmen, Bewegendes und Bewegtes sei zwar (von Ewigkeit her) gewesen, Bewegung jedoch irgendwann — und warum nicht früher oder später? — hinzugetreten, ist in sich widersprechend; wie vermöchte man Bewegtes und Bewegendes ohne Bewegung (als ruhende Bestimmtheiten) zu denken? und wollte man es versuchen, so wäre dann auch ihnen — den ewigen — eine sie verwirklichende Bewegung vorangegangen. Ebenso, wollten wir voraussetzen, Bewegtes und Bewegendes sei erst geworden; auch da müßte die Bewegung ihrem Entstehn vorangegangen sein. Gleichwie aber die Bewegung keinen Anfang haben kann, so auch kein Ende, da die Aufhebung der Bewegung von neuem eine Bewegung voraussetzt [259]). Mithin kann die Welt weder entstanden sein noch vergehn. Nicht minder widersprechend ist es, zwar Anfang der Bewegung, aber ewige Dauer ihrer wie der Welt vorauszusetzen [260]). Auch müssen wir ja der Zeit Ewigkeit beilegen und die Zeit ist ohne Bewegung undenkbar [261]). Setzt nun jede Bewegung ein Bewegendes voraus, so

---

257) Phys. III, 1. 200, b, 32 *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* vgl. Metaph. VI, 1. 1026, 2.

258) Ueber die Nothwendigkeit der *μορφή* oder dem *εἶδος* und der *ὕλη* die Bewegung als drittes Princip hinzuzufügen, s. besonders de Gener. et Corr. II, 9. vgl. m. Handb. II, 2. 786 ff.

259) Phys. VIII, 1. vgl. VI, 5 u. m. Handb. II, 2. 853 ff.

260) de Caelo I, 10—12.

261) Phys. VIII, 1. 251, b, 10.

müssen wir entweder annehmen, das Bewegende werde ins Unendliche hin wiederum von einem Bewegenden bewegt und damit, wie bei allem Fortgang ins Unendliche, die vorausgesetzte Ursache der Bewegung wiederum aufheben, oder einen letzten (unbedingten) Beweger gelten lassen; denn gegenseitige Bewegung des Bewegten, also Kreisverfahren, können wir nicht voraussetzen, da das Bewegende immer schon sein muß was das Bewegte erst wird, daher dasselbe nicht zugleich und in gleicher Beziehung bewegen und bewegt werden kann [262]). Ebensowenig genügt es als letzten Beweger ein sich selber Bewegendes anzunehmen, da auch in einem solchen das Bewegende von dem Bewegten verschieden sein muß [263]). Mithin muß alle Bewegung auf einen letzten unbewegten Beweger zurückgeführt und dieser als reine Kraftthätigkeit gedacht werden [264]). So gelangen wir denn zu der Voraussetzung einer gleich ewigen Dreiheit, des Bewegten und nicht Bewegenden (des Stoffes), des zugleich Bewegten und Bewegenden (der Natur) und des nicht bewegt Bewegenden (der Gottheit) [265]). In einer verlorenen Schrift vom Guten hatte Ar., sei es in eigenem Namen oder im Sinne des Plato, geltend gemacht, daß da in der Welt der Dinge eine Stufenreihe der Vollkommenheiten sich fände, als Abschluß der Reihe ein Bestes (schlechthin Vollkommnes) vorausgesetzt werden müsse und daß das die Gottheit sei [266]). Anderswo hatte er den Glauben an die Gottheit auf das über den Bereich der denkenden Vermittelung hinausgehende höhere Ahnungsvermögen und auf die Schönheit und Ordnung im Weltall zurückgeführt [267]).

262) ib. c. 5. 256, 15. vgl. 257, 6.

263) Phys. VII, 1. vgl. VIII, 4. 255, 12. c. 5. 257, 27. Metaph. IX, 1. 1046, 28.

264) Phys. VIII, 5. 256, b, 23 .. *εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.* vgl. Metaph. XII, 6. ib. 1072, 19 *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν* (*τῆς κινήσεως*) *τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* vgl. c. 7. 1072, 25.

265) Phys. VIII, 5. 256, b, 20. Metaph. XII, 7. 1072, 24. ib. Bonitz. de An. III, 10. 433, b, 13.

266) Simpl. de Caelo Schol. 487, 6.

267) Sext. adv. Matth. IX, 20. Cic. de Nat. D. II, 37. vgl. II, 49.

3. Wie aber wirkt Gott auf die Welt ein? lediglich als ewiger Beweger, der eben nur was im Stoff und der Form, dem Vermögen und der Kraftthätigkeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit angelegt ist, in den Schwung der Bewegung setzt und in ihm erhält? Da hätte Aristoteles' Gott nicht einmal so viel zu bedeuten als der Geist des Anaxagoras. Doch sehen wir weiter, wie der unbedingte Beweger näher bestimmt wird. Wenn die Bewegung ewig ist, so auch ohne alle Unterbrechung, stetig und eine einige, mithin auch der letzte unbedingte Beweger ein einiger, und auch darum selber unbewegt, da Bewegung ein Anderswerden, mithin Unterbrechung der Stetigkeit voraussetzt[268]). Als ewig ist er, jede Möglichkeit des Andersseins ausschließend, schlechthin nothwendig, jedoch durch sich selber nothwendig, und stofflos, d. h. unkörperlich, da alles Stoffartige der Bewegung und dem Wechsel unterworfen ist, und da ferner alles Stoffartige eine Größe hat, mithin begrenzt und von begrenzter Kraft ist[269]). So aber vermögen wir ihn nur als reine Kraftthätigkeit zu fassen, die wie Alles was außerhalb des Weltalls ist, weder dem Raume, noch der Zeit, noch dem Wechsel unterworfen sein kann, und das erste (unbedingte) wahre Was ist[270]). Solche reine Kraftthätigkeit vermögen wir nur als die des Denkens zu fassen, und zwar eines kontinuirlichen, nicht irgendwie durch bloßes Vermögen gehemmten, mühelosen, stets gleich vollkommenen, durch Nichts außer ihm bedingten, mit dem Gedachten zusammenfallenden (es schaffenden) Denkens, oder eines Denkens des Denkens[271]). Die Befriedigung, welche uns in wenigen glücklichen Momenten durch reines Denken zu Theil wird, ist die

268) Phys. VIII, 6. 259, 13.

269) Phys. VIII, 6. 259, b, 18. Metaph. XII, 6. 1071, b, 20. c. 7 extr. u. a. St. — Phys. VIII, 10. 266, 10. Metaph. XII, 7 extr.

270) Metaph. XII, 6. 1071, b, 16. c. 7. 1072, b, 7. c. 8. 1074, 31. c. 9. 1074, b, 28. IX, 8. 1050, b, 1. vgl. de Caelo I, 9. 279, 16.

271) Metaph. XII, 9 pr. u. 1074, b, 25. 33 *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* c. 7. 1072, b, 18. de Anima III, 6. 430, b, 24. c. 4 extr.

Gott einwohnende ewige, ununterbrochene Seligkeit. Mögen wir daher Gott immerhin das ewige, vollkommenste lebende Wesen nennen, dessen Kraftthätigkeit Unsterblichkeit, d. h. ewiges Leben ist und ewige einfache Freudigkeit[272]). Um den Begriff des unbedingten Denkens oder Schauens (*θεωρία*) rein zu erhalten, schließen wir alles aus sich Herauswirken, sei es im Handeln oder im künstlerischen Bilden von ihm aus[273]). Als Weltbildner also konnte Aristoteles die Gottheit sich nicht denken, wie entschieden er sie auch als selbstbewußten Geist faßt, und wir müssen zugeben daß Stellen in denen ihr eigenthümliche Handlungen (*οἰκεῖαι πράξεις*), oder ihr, zugleich mit der Natur, zweckmäßiges Wirken beigelegt wird, nicht buchstäblich zu fassen sind[274]). Aber folgt daraus daß die göttlichen Gedanken schlechthin wirkungslos und bloßer innerer Genuß der eignen Vollkommenheit bleiben sollen? Ausgeschlossen wird durch jene Worte nur ein unmittelbares Aussichherauswirken. Gott bewege die Welt, heißt es auch ferner, sofern was Er denkt das schlechthin Begehrungswerthe, Gute und Schöne, und der ursprüngliche Gegenstand des Wollens das wirklich Schöne sei; oder die Zweckursache bewege wie das Geliebte, und das von ihr Bewegte bewege das Uebrige[275]); Gott also sei als unbedingter Endzweck der Welt das erste Bewegende, und als solches soll er die Kreisbewegung der Welt hervorrufen; als Endzweck der Welt dadurch wirken, daß das Bewegte nach dem Bewegenden Verlangen trage und

---

272) Metaph. XII, 7. 1072, b, 14. *διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν.* vgl. l. 25. de Caelo II, 13. 286, 9 *θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.* — Eth. VII, 15. 1154, b, 26 *διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.*

273) Eth. X, 7. c. 8. 1178, b. 8. vgl. Polit. VII, 3 extr. de Caelo II, 12. 292, 22. de Gener. et Corr. I, 6, 323, 12.

274) Polit. VII, 3. 1325, b, 28. de Caelo I, 4 extr. u. s. w.

275) Metaph. XII, 7. 1072, 26 *κινεῖ δὲ ὧδε. τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. κτλ.* b, 13 *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.* vgl. c. 10. Phys. VIII, 6 extr. c. 8 it.

von ihm berührt werde, ohne selber denselben berühren zu können [276]), — ein Ausdruck der nur ein inneres, nicht räumliches Zusammensein bezeichnen kann. Gott endlich, soll die Welt von ihrem Umkreise in Bewegung setzen [277]), wahrscheinlich sofern dieser sich schneller bewege als das Mittlere, und das Bewegende dem aufs schnellste Bewegten am nächsten stehn müsse, — eine Annahme, die später so mißverstanden ward, als solle Gott der Umkreis der Welt sein [278]).

Nun heißt es in e. St., wenn der göttliche Geist nichts denke, so wäre sein Denken so werthlos wie das eines Schlafenden [279]). Dies Nichts so zu fassen, als fehlte seinem Denken alle Bestimmtheit, kann ich mich nicht entschließen; es wäre in der That eine sehr überflüssige Bemerkung daß ein Denken ohne allen bestimmten Inhalt werthlos sei. Und wie soll Gott, sofern er das schlechthin Begehrungswerthe, Gute und Schöne denkt ([274]), die Dinge durch das ihnen eingepflanzte Verlangen zum Guten bewegen, wenn sie nicht schon irgendwie mit ihm in Beziehung stehn? Wie konnte ferner Aristoteles annehmen, das Gute und Beste finde sich theils in dem an sich Guten (dem göttlichen Denken), theils in der Weltordnung, gleichwie das Treffliche des Heeres auf dem Feldherrn und der Ordnung beruhe [280])? Ich muß daher nach wie vor dafür halten, daß die göttlichen Gedanken irgendwie in die Welt der Dinge eingehn sollten und meine daß Ar. auf sie die ursprünglichen ersten Wesenheiten zurückführen wollte. Eine Hinweisung auf die Annahme der ursprünglichen Wesenheit der Dinge in der Gottheit, d. h. in den göttlichen Gedanken, möchte sich vielleicht in den Worten finden: das Erste sei nicht der Saame, sondern das Voll-

---

276) Gener. et Corr. I, 6. 323, 20. Phys. VIII, 10. 266, b, 29.

277) Phys. VIII, 10. 267, b, 6. de Caelo I, 9. 279, 23.

278) Sext. Matth. X, 33. Hypot. III, 218 τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.

279) Metaph. XII, 9 . . εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων. . . διὰ γὰρ τὸ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.

280) ib. XII, 10.

endete, wie ja auch der Mensch früher sei als der Saame[281]). Sagt man, die Formen oder richtiger die Energien der Dinge, könnten nicht Gedanken Gottes sein, da sie als Wesenheiten weder an noch in einem Andren sein dürften, so läßt man außer Acht, daß sie im göttlichen Denken noch nicht Wesenheiten sein würden, sondern nur der Grund derselben, sofern der Begriff der Wesenheit immer schon Beziehung auf Eigenschaften voraussetzt, die erst in der Welt der Erscheinungen hinzukommen kann. Ebenso wenn man der vorausgesetzten Selbstentwickelung der göttlichen Gedanken vorwirft, es müsse dann Veränderung im göttlichen Denken stattfinden, die doch Aristoteles davon ausschließe. Allerdings schließt er sie aus, sofern sie Uebergang von einem Gegensatz zu einem andren, vom Vollkommnen zum Unvollkommnen oder umgekehrt voraussetze, ein Uebergang der, wie Ar. ausdrücklich bemerkt, auf das schöpferische göttliche Denken ebensowenig wie Bewegung sich übertragen läßt; vielmehr soll den göttlichen Gedanken kraft der Einfachheit und der reinen Kraftthätigkeit derselben, Freiheit von allem bloßen Vermögen eignen[282]). Hier einen Endpunkt des Erkennens erreicht zu haben, war Aristoteles sich sehr wohl bewußt und sucht nur durch Erinnerung an das unser menschliches Denken abschließende, unmittelbare Ergreifen der den Wesenheiten zu Grunde liegenden einfachen Bestimmungen (ὅροι) ihm sich einigermaßen anzunähern. Ebenso wird er schwerlich versucht haben zu erklären, wie die einfachen göttlichen Gedanken in die Welt der Veränderungen übergeführt würden, wenn er auch vielleicht meinte den Weg zu einer Erklärung durch die Annahme angebahnt zu haben, Gott sei zugleich

---

281) ib. c. 7. 1073, 1 *καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον κτλ.* — gegen die Annahme einer allmählig fortschreitenden Entwickelung zugleich der Welt und der Gottheit.

282) ib. c. 9. 1074, b, 27 *εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.* 1075, 5 *ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου· ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην.* c. 7. 1072, b, 4 *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν.*

der schöpferisch denkende Geist und der unbewegte Beweger, d. h. Urgrund aller Bewegung. Hat doch auch Leibnitz nicht zu erklären vermocht, wie seine göttliche Urmonade Quell und Grund der Welt der bedingten Monaden sein solle.

4. Kommen wir zum Schluß auf einen andren bereits berührten dunklen Punkt in der Metaphysik zurück. Wie ist das Verhältniß der allgemeinen Principien, sei es der logischen Grundsätze oder der Naturgesetze, zu den einfachen Einzelwesenheiten, Energien, dem realen Grunde der Erscheinungen, zu fassen? Daß die Unbedingtheit jener wie dieser zuletzt im unmittelbaren Denken sich bewähren soll, kann keinem Zweifel unterworfen sein; aber ebenso gewiß daß Ar. die allgemeinen Principien nicht auf das Ansichsein der Einzelwesenheiten zurückführen konnte. Wenn er den letzten Grund von letzteren in ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken suchte, so mochte er sie wohl als Ergebnisse der Kontinuität und der vollkommnen Harmonie des göttlichen Denkens betrachten. Jedoch war der nüchterne Geist des Aristoteles schwerlich gesonnen die in seiner ersten Philosophie sich findenden Keime zu mystischer Spekulation weiter zu entwickeln.

V.

Die aristotelische Physik.

A.

Die allgemeine Naturlehre.

a. Von ihren Formalprincipien.

4. Alles natürliche Dasein trägt das Princip der Bewegung und Ruhe ursprünglich und an sich in sich, ist körperlich oder den Körpern anhaftend [283]). Die Naturwissenschaft hat daher von den Formen am Stoffe und von der Seele nur in ihrer Verbindung mit dem

---

283) Phys. II, 1 pr. de Caelo I, 1. III, 1. 298, b, 1. Metaph. VI, 1. 1025, b, 26.

Leibe zu handeln[284]). Das natürliche Dasein unterscheidet sich daher einerseits von allen Kunsterzeugnissen, andrerseits von dem mathematischen Sein, sofern dieses in seiner Sonderung von Stoff und Bewegung aufgefaßt wird, jenes den Grund der Bewegung nicht in sich selber hat[285]).

2. Ist nun die wahre Wesenheit und Natur der Dinge ihr Stoff oder ihre Form? Das Ineinander von beiden mehr als der Stoff; und blos dieses pflanzt sich fort; oder, nur durch die Form wird das Ding zu dem was es ist, erreicht in ihr seinen Zweck[286]). Daher die Naturwissenschaft zunächst und vorzüglich auf die bewegende[287]) und formgebende Ursächlichkeit ihr Augenmerk zu richten hat. Zwar darf auch sie in ihrer Betrachtung die Vierheit der Ursächlichkeiten nicht außer Acht lassen, die von Aristoteles in seiner allgemeinen Physik am ausführlichsten erörtert werden, jedoch hat sie mehr noch die Zweckursächlichkeit und die wirkende Ursächlichkeit zu unterscheiden, deren erstere von unbedingter, letztere als Mitursächlichkeit von bedingter Nothwendigkeit ist. Beide Arten der Nothwendigkeit kommen darin überein, daß sie im Unterschiede von der durch Gewalt hervorgerufenen Nothwendigkeit, auf innerem Naturtriebe (ὁρμή) beruhen, — nur erstere auf dem der Wesenheit oder des Begriffes, letztere auf dem des Stoffes und der Bewegung, deren jene zu ihrer Verwirklichung bedürfen und die sie immer schon in einem im voraus vorbereiteten Zustande vorfinden, welcher der Verwirklichung des jedesmaligen Zweckes mehr oder weniger angemessen ist[288]). Als das unbedingt oder an sich Nothwendige

284) de Anima I, 1. 403, b, 7. de part. An. I, 1. 641, 21. 32. Metaph. VI, 1. 1026, 5.

285) Phys. II, 2 pr. u. p. 193, b, 31. 194, 10 u. a. St.

286) Phys. II, 1. c. 2. 194, 12. vgl. Metaph. V, 4. de part. An. I, 1. 640, b, 28 Meteor. IV, 2. 379, b, 25 u. s. w.

287) Phys. II, 1. 192, b, 20. 193, b, 8. 194, 14. Metaph. VI, 1. 1025, b, 19. — de Part. An. (286).

288) Metaph. XII, 7. 1072, b, 11 *τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς· τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ*

wird das nur unmittelbar vom Geiste erreichbare Einfache, jedoch nicht blos der Wesenheiten sondern auch der ursprünglichen Bestimmtheiten, sei es der Principien und Gesetze oder selbst der wesenhaften Eigenschaften, bezeichnet [289]). So führt denn Aristoteles auch hier, was Plato in der Sonderung von freier Ursächlichkeit der Ideen und nothwendiger Mitursächlichkeit begonnen hat, weiter durch. Zufall und Ohngefär (*τύχη* und *αὐτόματον*) ist ein Verfehlen des Zweckes, findet sich daher nur im Gebiete des Bezweckten [290]).

ἐνδέχομενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. vgl. de part. Anim. I, 1. 642, 1. Anal. post. II, 11. 94, b, 36 *ἡ μὲν γὰρ ἕνεκά του ποιεῖ φύσις, ἡ δ' ἐξ ἀνάγκης. ἡ δ' ἀνάγκη διττή, ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμήν, ἡ δὲ βίᾳ ἡ παρὰ τὴν ὁρμήν.* vgl. Phys. VIII, 4. 254, b, 13. Metaph. V, 5 *ἀναγκαῖον λέγεται οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου.* Phys. II, 9 *τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἁπλῶς;* — Phys. II, 9. 200, 30 *φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης.* vgl. p. 200, 5. de part. Anim. I, 1. 639, b, 12 *ἡ οὗ ἕνεκα (αἰτία) καὶ ἡ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.*

289) Metaph. V, 5 s. f. *τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐθέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν. κτλ.* vgl. Phys. II, 7 pr. VIII, 2. 252, 17 *ἢ γὰρ ἁπλῶς ἔχει τὸ φύσει . . . οἷον τὸ πῦρ.* Ebenso das *εὐθύ.* ib. II, 9. 200, 17. b, 7 *ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου.* VIII, 1. 252, b, 4 *τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον ἀϊδίων οὐσῶν.* Anal. post. I, 4. 73, b, 16 *τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἁπλῶς ἐπιστητῶν . . . δι' αὐτά τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης.* Eth. VI, 3 . . . *τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς ἀΐδια πάντα.* de part. Anim. I, 1. 639, b, 23 *ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς (ἀναγκαῖον) τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν. καί*, denn auch der Schlußsatz wird nur in Beziehung auf seine Prämissen als nothwendig bezeichnet. Anal. pr. I, 10. 30, b, 32. vgl. m. Handb. II, 2. 708 ff.

290) Phys. II, 4. 5. 6. 197, b, 18 *ὥστε φανερὸν ὅτι ἐν τοῖς ἁπλῶς ἕνεκά του γινομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβαίνοντος ἕνεκα γένηται οὗ ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ ταὐτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δὲ τούτων ὅσα ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.*

1. Die Untersuchungen über die allgemeinen Principien der Natur (*Φυσικὴ Ἀκρόασις*) gehn der Durchforschung ihrer verschiedenen Gebiete voran und umfassen außer den so eben berührten die Form betreffenden Betrachtungen, Erörterung der Realprincipien der Natur. Die besondern Naturwissenschaften zerfallen dann in die Lehren vom unvergänglich und vergänglich, unveränderlich und veränderlich Beweglichen, in Kosmologie und Physik im engeren Sinn, und letztere in die Naturlehren des Unorganischen und Organischen; die des Unorganischen in die Untersuchungen über das Werden und Vergehn und über die meteorischen Erscheinungen (vgl. unten).

b. Von den Realprincipien der Natur.

1. Aller Wechsel setzt Uebergang von einem Gliede eines Gegensatzes in das andre oder in ein Mittleres voraus, wie auch die ältere Physik anerkannt hat[291]. Jedoch bewirken die Glieder des Gegensatzes nicht einander; sie erzeugen nicht einander sondern ein Drittes, und sind selber nicht Wesenheiten, setzen vielmehr einen ersten unvergänglichen Träger voraus, den wir, absehend von allen besonderen Bestimmungen desselben, als Urstoff bezeichnen und der das dem Vermögen nach ist was die Form der Wirklichkeit nach. Der Stoff muß Allem vorausgesetzt werden was dem Werden und der Veränderung unterliegt[292]. Plato faßte ihn als Zweiheit, die ältere Physik richtiger als Einheit, dagegen das gegensätzlich Wirkende als Zweiheit. Und in der That geht dasselbe in einer ursprünglichen Zweiheit auf, sofern die zu Grunde liegende Wesenheit eine Gattung des Seienden ist[293].

---

291) Phys. I, 5. 6. vgl. III, 5. 205, 6.

292) ib. I, 9. 192, 31 *τὸ πρῶτον ὑποκείμενον*. de Gener. et Corr. I. 4 extr. *ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς*. Metaph. VII, 7. 1032, 20 *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη*. vgl. VIII, 5. 1044, b, 28.

293) Phys. I, 6. 189, b, 23 *ἡ γὰρ οὐσία ἕν τι γένος ἐστὶ τοῦ*

Diese zu Grunde liegende Wesenheit spaltet sich nämlich wiederum in den bleibenden Träger und den nicht bleibenden Mangel, an dessen Stelle die Form tritt. Als obersten Gegensatz bezeichnen wir daher den der Form und Beraubung[294]); letztere, dem Urstoffe anhaftend, ist das Nichtseiende, an dessen Stelle das Sein der Form tritt; das Nichtseiende kann nicht der Urstoff selber sein[295]). Durch diese Unterscheidung der Beraubung vom Urstoff begreift sich auch, wie er als solcher, als Vermögen gefaßt, die Form anstrebe, wie er selber unvergänglich sei, indem nur die Beraubung an ihm vergeht, und wie das Uebel und das Böse auf ihn, d. h. auf die ihm anhaftende Beraubung, sofern sie sich befestigen könne, sich zurückführen lasse[296]). Den Urstoff bezeichnet Aristoteles, gleichwie Plato, als das Unendliche, d. h. Bestimmungslose, nicht räumlich Unendliche; als das Unerkennbare, nimmer für sich Seiende oder Gewesene, nur nach Analogie zu erschließende[297]), aber nicht als das Nichtseiende, welches vielmehr auf die ihm nur anhaftende

---

ὄντος ... ἀεὶ γὰρ ἐν ἑνὶ γένει μία ἐναντίωσίς ἐστι, πᾶσαι τε αἱ ἐναντιώσεις ἀνάγεσθαι δοκοῦσιν εἰς μίαν.

294) ib. c. 7, 190, b, 10 ὥστε δῆλον . . ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καί ἐστι μέν τι γινόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. vgl. l. 23. — a, 18 τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει .. τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει.

295) ib. c. 8. 191, b, 13 ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι. vgl. c. 9. 192, 2.

296) ib. c. 9. 192, 13 sqq.

297) ib. c. 7. 191, 7 ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. c. 9. 192, 13 ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστίν. III, 6. 207, 25 ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη. vgl. Metaph. VII, 3. 1029, 20. IV, 4. 1007, 28 τὸ γὰρ δυνάμει καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν. de Caelo III, 8. 306, b, 17 ἀειδὲς καὶ ἄμορφον. de Gener. et Corr. II, 1. 329, 25 οὐ χωριστὴ ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως. vgl. I, 5. 320, b, 16.

Beraubung übertragen wird. So glaubte er der Verwirklichung der Formen im Stoffe eine diesem eignende Sehnsucht zur Form voraussetzen zu können.

Auf den Urstoff führt Aristoteles auch einerseits den Zufall, andrerseits die hypothetische Nothwendigkeit als Mitursächlichkeit ([297]) zurück, in letzterer Beziehung einverstanden mit Plato; nur wußte er diese hypothetisch nothwendige Mitursächlichkeit, im Unterschiede von der unbedingten oder Zweckursächlichkeit bestimmter zu fassen. Vom Gegensatz von Vermögen und Kraftthätigkeit zu handeln lehnt Aristoteles in der Physik ausdrücklich ab [298]), und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Stoff ihm das ursprüngliche Vermögen war, als nothwendige Voraussetzung der endlichen und veränderlichen Welt. An sich ohne alle Bestimmtheit (ein *ἀόριστον*), daher als solches weder je wirklich gewesen noch sein werdend, ist das reine Vermögen der ewige Grund alles Ineinander von Vermögen und Kraftthätigkeit und verwirklicht sich in einer Mannichfaltigkeit von Stufen, die in dem Grade höher stehn, in welchem es von der Kraftthätigkeit Bestimmtheiten erhalten hat und diese Bestimmtheiten den Zwecken immer neuer Kraftthätigkeiten zu willigem und vorbereiteten Werkzeugen dienen. So hat Ar. den entsprechenderen Ausdruck für jenes Wesen oder Unwesen gefunden, den Plato vergeblich gesucht hatte, und die Lehre von der Ewigkeit der Welt überhob ihn der vergeblichen Mühe es doch wiederum als ein irgendwie für sich bestehendes denkbar machen zu wollen, ohne daß es ihm zum undenkbaren Nichtseienden geworden wäre. Und doch sollte es im Vergleich mit dem wahrhaft Seienden der Krafthätigkeiten am Nichtseienden Theil haben, und nichtseiend ist in der That an ihm das Unvermögen die Formen, welche die Kraftthätigkeit ihm eingesenkt hatte, dauernd festzuhalten. Daher denn an dem

---

298) Phys. I, 8. 191, b, 27 *εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον.* — woraus jedoch nicht zu schließen ist daß das Buch IX der Metaphysik bereits ausgearbeitet vorgelegen habe.

Vermögen Form und Beraubung, als oberster der Gegensätze, gesondert wird. Das Vergängliche an ihm, d. h. das Nichtfesthaltenkönnen der Formen, ist ihm das Nichtseiende am Stoffe und darauf glaubte er um so eher die Unvollkommenheiten im weltlichen Sein (τὸ κακοποιόν) zurückführen zu können, da er glaubte, Beraubungen vermöchten als zweckwidrige Unformen im Stoffe sich festzusetzen[299]. Hielt er nun das Positive des Stoffes für das bereits von Kraftthätigkeiten Beseelte, so konnte er ihm ganz wohl Verlangen oder Sehnsucht zu der Form beilegen (vgl. S. 484).

2. Sofern die Bewegung immer nur an oder in den Dingen wirkt[300], kann sie keine für sich bestehende Wesenheit sein; auch weder mit dem Stoffe noch mit der Form zusammenfallen; vielmehr ergibt sie sich als ein drittes von beiden verschiedenes Princip[301]. Sie ist vielmehr das Mittel der Verwirklichung des im Vermögen schon Enthaltenen[302] und unterscheidet sich von der in der Form sich wirksam erweisenden Kraftthätigkeit, sofern sie ihren Zweck nicht in sich selber hat und mit der Erreichung des ihr jedesmahl vorgezeichneten Zweckes erlischt, so daß die Wollungen und Seelenthätigkeiten in der Bewegung nicht aufgehn, wenn auch ihrer Hülfe zur Erreichung des Beabsichtigten bedürftig[303]. Wenn das dem

---

299) s. Trendelenburg a. a. O. S. 104 ff. und m. Handbuch II, 2, 717 f.

300) Phys. III, 1. 200, b, 32 οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα. vgl. Metaph. VI, 1. 1026, 2.

301) de Gener. et Corr. II, 9 pr. vgl. 335, b, 5. l. 18 εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς; l. 29 τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι. vgl. S. 479 f.

302) Phys. III, 1. 201, 9 διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν. l. 27 ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο (οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, Aspas. u. A.), ᾗ κινητὸν κίνησίς ἐστιν. vgl. b, 5. VIII, 1. 251, 9. Metaph. XII, 2. 1069, b, 15.

303) Phys. III, 2. 201, b, 31 ἥτε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ (233). p. 202, 9 εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τε τὸ κινοῦν ἤτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ. vgl. VIII, 5. 257, b, 8. de Anima II, 5. 417, 16. III, 7. 431, 6 (253).

Vermögen nach Seiende, sofern es beweglich ist, sich wirksam erweist, z. B. das dem Vermögen nach Warme oder Gesunde von der Wirklichkeit (Entelechie) des Kalten oder Kranken zum Warmen und Gesunden übergeht, so geschieht das durch Bewegung. Wirken und Leiden, Bewegen und Bewegtwerden treffen zusammen [304]). Auf richtiger, wenngleich nicht weit genug verfolgter Spur waren schon die früheren Bestimmungen der Bewegung, als eines Andersseins, einer Ungleichheit oder sogar eines Nichtseins. Vor Allem ist festzuhalten daß die Bewegung als ihren jedesmahligen Grund die Form- oder Wesensbestimmung voraussetzt, die sie verwirklichen soll [305]), und andrerseits vom Stoffe abgelöst und als ein eigenthümliches Princip anerkannt wird, zur Anbahnung von Untersuchungen, die der neueren Zeit vorbehalten waren.

3. Vom Unendlichen hat die Physik zu handeln, sofern der Größe, Bewegung und Zeit Endlichkeit oder Unendlichkeit zukommen muß. Die Unendlichkeit aber ist nicht Wesenheit an sich, welcher als dem Einfachen weder Endlichkeit noch Unendlichkeit beigelegt werden kann [306]). Ebensowenig kann sie als ins Unendliche ausgedehnter Körper bestehn [307]), jedoch die Unendlichkeit der Theilbar-

---

Metaph. IX, 6. 1048, b, 18. vgl. c. 7. 1049, 5. — Phys. VII, 3. de Gener. et Corr. I, 8. 324, b, 13 *ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν . . . εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.* Endem. b. Simpl. Schol. 348, 15 *ἀρχὴ γὰρ δοκεῖ κινήσεως εἶναι καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.*

304) Metaph. l. l. (302 u. 305) u. IX, 7. 1049, 5. Die Sphäre der Bewegung fällt daher mit der der Veränderungen zusammen. Phys. VII, 3. 246, 10. b, 3. 247, b, 1. 248, 6. vgl. m. Handb. III, 1. 80, 187 ff.

305) Metaph. IX, 5. 1048, 5. Phys. III, 1. 201, 27 sqq. c. 3. — III, 2.

306) Ueber die Wichtigkeit der Untersuchung und über die vorangegangenen Fassungen des Begriffs de Caelo I, 5. de Phys. III, 4. — c. 5 . . *εἰ γὰρ . . οὐσία αὐτό ἐστι τὸ ἄπειρον . . ἀδιαίρετον ἔσται . . εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον.* vgl. Metaph. XI, 10.

307) Auf die Phys. III, 5. de Caelo I, 5. 6. 7 ausführlich entwickelte Beweisführung können wir hier nicht eingehn; vgl. m. Handbuch II, 2. 792 ff.

keit und der Zahl nicht geläugnet werden. Sie muß daher gewissermaßen sein und auch nicht sein, d. h. dem Vermögen nach sein, der Wirklichkeit nach nicht sein, ihr Sein in der Beraubung bestehn und keine Kraftthätigkeit ihr entsprechen [308]). So wenig es einen unendlich kleinen Theil gibt, ebensowenig eine unendlich große Zahl; so wie dort die Theilung keine Grenze hat, so hier die Zunahme nicht. Zur Begründung der Unerschöpflichkeit des Werdens bedarf es der Annahme eines verwirklichten Unendlichen nicht, da ins Unendliche hin Vergehn des Einen Entstehn des Andren ist und umgekehrt [309]). Eine anderweitige Bestreitung des Begriffes eines wirklichen Unendlichen beruht auf der Voraussetzung daß die Erde im Mittelpunkt der Welt sich finden müsse, — eine Voraussetzung die Giordano Bruno leicht widerlegen konnte [310]).

4. Daß der Raum wirklich sei, zeigt der Wechsel des Räumlichen im bleibenden Raume und die von ihm abhängige Bestimmtheit der Bewegungen der einfachen Körper [311]). Er kann aber in seiner Sonderung von dem in ihm Enthaltenen weder ein Körper, noch der Stoff, noch die Form oder die Begrenzung, noch auch die Entfernung zwischen den Grenzen des Körpers sein; letzteres nicht weil der Zwischenraum mit den Körpern wechselt, und sollte er ein

---

308) Phys. III, 6. 206, 13 .. *διατητοῦ δεῖ, καὶ δῆλον ὅτι πῶς μὲν ἔστι πῶς δ' οὔ.* l. 18 *λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.* l. 27 *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον.* b, 25 .. *φανερὸν ὅτι οὐδὲ δυνάμει ἂν εἴη κατὰ πρόσθεσιν, ἀλλ' ᾗ ὥσπερ εἴρηται ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει* (wie das platonische *μέγα καὶ μικρόν,* wenn richtig verstanden). p. 207, 1 *οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν.* c. 7. 207, b, 35 *φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις.* l. 14 *οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται.*

309) ib. c. 7. 8.

310) de Caelo I, 5. vgl. m. Handb. II, 2. 805 ff.

311) Phys. IV, 1. 208, b, 1 *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως.* l. 10 .. *ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν· φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον.*

Beharrendes sein, an die Stelle ein und desselben Raumes eine unendliche Vielheit desselben treten würde, oder auch leerer Raum, dessen Undenkbarkeit demnächst nachgewiesen werden soll. Und doch würde er nicht sein, wenn ins Unendliche hin wiederum ein Raum des Raumes vorausgesetzt werden müßte. Er muß Dasjenige umschließen dessen Raum er ist, weder kleiner noch größer als dieses und doch von ihm abtrennbar sein, auch ein ihm eigenthümliches Oben und Unten haben [312]). So faßt ihn denn Aristoteles in der schon vorher angedeuteten Weise als die Grenze des umschließenden Körpers, die in ihrem Mittelpunkte ruhe und im Umkreise in einer der Ruhe sich annähernden Gleichheit beharre [313]). Auf die Weise soll er nicht mit den Dingen zu wachsen brauchen, keinen neuen Raum voraussetzen und der Wirklichkeit nach nur da vorhanden sein, wo die von einander getrennten Theile sich bewegen, dem Vermögen nach auch beim stetig Zusammenhängenden. Ist nun der allgemeine Raum (*ὁ πρῶτος* oder *κοινὸς τόπος*) die Grenze der Welt, so der besondere Raum (*ἴδιος τόπος*) die Grenze des umschließenden Körpers. Den Weg zu seiner Erklärung hatte Aristoteles durch eine ziemlich dunkel gehaltene Erörterung der verschiedenen Bedeutungen des Seins Eines im Andren (*ἄλλο ἐν ἄλλῳ*) anzubahnen versucht (IV, 3).

---

312) c. 2. 3. — c. 4 .. *ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος εἶναι, ἔτι τὸν πρῶτον τόπον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, ἔτι ἀπολείπεσθαι ἑκάστου καὶ χωριστὸν εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις πάντα τόπον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω κτλ.* p. 211, b, 7 *ἢ γὰρ μορφὴ ἢ ὕλη ἢ διάστημά τι τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων, ἢ τὰ ἔσχατα, εἰ μή ἐστι μηδὲν διάστημα παρὰ τὸ τοῦ ἐγγινομένου σώματος μέγεθος. κτλ.*

313) ib. 212, 5 *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος ... δοκεῖ δὲ μέγα τε εἶναι καὶ χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος διὰ τὸ παρεμφαίνεσθαι τὴν ὕλην καὶ τὴν μορφήν.* l. 20 *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος . . . τοῦ δὲ κύκλου τὸ ἔσχατον ὡσαύτως ἔχον μένει.* c. 5. l. 35 *ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει, κύκλῳ δὲ κινήσεται. κτλ.* 212, b, 19 *πέρας ἠρεμοῦν.* vgl. VIII, 9. 265, b, 1.

Durch diese Begriffsbestimmung des Raumes wird die Annahme eines leeren Raumes schon ausgeschlossen; doch macht Aristoteles auch noch besonders dagegen geltend, daß weit entfernt Bewegung und Wachsthum zu erklären, sie die Möglichkeit der Bewegung, rücksichtlich ihrer Richtung wie ihrer Schnelligkeit und ihres Ueberganges zur Ruhe aufhebe. Ferner daß er auch an sich undenkbar sei, möge er als ein stetig Zusammenhängendes oder in der Form leerer Zwischenräume gefaßt werden, welche letztere wiederum ein Leeres an sich voraussetzten. Zur Beseitigung der Schwierigkeiten, denen man durch Beseitigung des leeren Raumes begegnen wollte, wird die Zweiheit des Vermögens und der Wirklichkeit oder Krafthätigkeit geltend gemacht[314]). Wie wenig auch seine Begriffsbestimmung des Raumes stichhaltig ist, durch Ablösung desselben von der Vermischung mit dem Stoffe, hat Ar. den rein mathematischen Bestimmungen der Verhältnisse desselben vorgearbeitet.

5. Von der Zeit wird gezeigt daß sie ohnmöglich als seiend gesetzt werden könne und nicht blos nicht die vergangene oder zukünftige, sondern auch nicht die gegenwärtige oder das Jetzt, möge man annehmen daß dasselbe ein und dasselbe bleibe oder stets ein andres werde. Sie kann weder die Bewegung des Alls noch die Sphäre desselben sein, jedoch nicht ohne Wechsel und Bewegung, muß sie an der Stetigkeit dieser, die wiederum durch die der Ausdehnung oder Größe bedingt wird, Theil haben. Mit der Bewegung aber, obgleich sie voraussetzend, kann die Zeit nicht zusammenfallen, da die Bewegung schneller oder langsamer sein kann, die Zeit dagegen immer dieselbe ist. Zeit ist vielmehr ohne Bestimmung des Früher und Später in der Bewegung, als eines Andren und Andren, undenkbar. Fassen wir sie daher als Maß oder Zahlbestimmung der Bewegung, jedoch als Zahl die gezählt wird, nicht als die vermittelst deren wir zählen[315]). Das Jetzt ist Maß-

---

314) Phys. IV, 7. 8. 9. vgl. de Caelo IV, 2. vgl. de Caelo I, 9. 279, 11.

315) Phys. IV, 10. — c. 11 .. ὅταν μὲν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγο-

oder Grenzbestimmung zwischen dem Früher und Später. Sofern das irgend wann seiende Jetzt stets dasselbe, ist die Zeit stetig, sofern in oder an einem Andren und Andren, wie selber immer beschaffen, immer ein andres, wird sie getheilt. Das Jetzt ist daher Band der Zeit und ebensowenig Theil derselben wie der Punkt Theil der Linie ist. Weil Zahlbestimmung der Bewegung, setzt die wirkliche Zeit einen Zählenden, sei es Seele oder Geist, voraus, wenngleich das was, wie immer beschaffen, das Zeitliche ist, ihr reales Substrat, die Bewegung, davon nicht abhängig wird [316]). So wollte Aristoteles die objektive Gültigkeit der Zeit durch Zurückführung derselben auf die Bewegung sichern und zugleich die Bestimmung der Zeitverhältnisse auf das Subjekt zurückführen. In Uebereinstimmung mit seiner Erklärung schließt er vom Bereich der Zeit das Ewige aus.

6. In der weiteren Entwickelung der Lehre von der Bewegung wird zunächst hervorgehoben daß sie immer innerhalb eines Gegensätzlichen und des Mittleren statt finde, welches sich wiederum gegensätzlich verhalte. Entstehn und Vergehn sollen nicht in die eigentliche Sphäre der Bewegung fallen, weil Uebergang vom Nichtseienden ins Seiende oder umgekehrt von diesem in jenes, das Nichtseiende aber nichts Räumliches und Bewegliches sei, auch wenn es als Vermögen gefaßt werde [317]). Jedoch wird nicht außer

---

νέναι χρόνος. p. 219, b, 1 τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. l. 8 ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν (οὐχ ὁ ἀριθμούμενος ἀλλ' ᾧ ἀριθμοῦμεν Aspas. al.). vgl. de Caelo I, 9. 279, 14.

316) ib. 219, b, 13 ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν), ᾗ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. vgl. l. 18. c. 14. 223, 16, u. üb. die aristotel. Formel ὅ ποτε ὄν, Thorstrick im Rhein. Museum v. 1857. 161 ff. — p. 220, 5 καὶ συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν. l. 18 καὶ ἔτι φανερὸν ὅτι οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' αἱ στιγμαὶ τῆς γράμμης. — c. 12. 13. 14.

317) V, 1. — ib. 225, 20. Nur wo es auf Sonderung überhaupt oder vorläufig nicht ankommt, setzt Ar. Wechsel (μεταβολή) und Bewegung

Acht gelassen daß auch beim Entstehn und Vergehn die Bewegung mitwirke und es so als eine besondere Art des Wechsels bezeichnet. Als Arten der eigentlichen Bewegung werden die drei der Raums-, der Beschaffenheits- und der Größenveränderungen betrachtet [318]), die beiden letzteren Arten auf räumliche oder Ortsbewegung zurückgeführt, und die quantitativen Veränderungen zugleich auf qualitative [319]). Absolutes Werden und Vergehn kann Aristoteles nicht gelten lassen, vielmehr nur Wechsel von Vergehn und Entstehn annehmen [320]), und dieses nur dadurch von der Veränderung unterscheiden, daß bei letzterem das Ganze als Ganzes, dem Anderswerden seiner Merkmale ohngeachtet, bleibe, bei'm Werden und Vergehn das Ganze als Ganzes entstehe oder aufhöre [321]). Wiewohl er aber die übrigen Arten des Wechsels auf Ortsveränderung (räumliche Bewegung) zurückführt, so erklärt er sich doch entschieden gegen die Versuche der Atomistik alle Naturerscheinungen aus räumlicher Bewegung abzuleiten. Ließen sich ja nicht einmal die Bewegung selber und die Qualitäten aus qualitätslosen Atomen ableiten, so noch weniger die Wesenheiten.

Der Begriff der Einheit der Bewegung, der im engeren Sinne des Wortes außer ununterbrochener Stetigkeit, Gleichheit des Bewegten, des Raumes und der Zeit voraussetzt [322]), führt zur

---

einander gleich, oder führt Werden und Vergehn unter den Bewegungen auf, wie III, 2 pr. c. 1. 201, 14. IV, 10 extr. VIII, 7. 261, 9. Categ. 14.

318) V, 2. vgl. VIII, 7. VII, 2 u. s. w. Es wird nachgewiesen warum innerhalb der übrigen Kategorien Arten der Bewegung sich nicht finden können. — c. 2. p. 226, 32 *ἡ δὲ κατὰ τόπον (κίνησις) καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον ἀνώνυμος, ἔστω δὲ φορὰ καλουμένη τὸ κοινόν.* b, 1 *ἡ δ' ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει μεταβολὴ ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἀλλοίωσίς ἐστιν.* VIII, 7. 260, 26 werden sie als *κινήσεις κατὰ μέγεθος, κατὰ πάθος, κατὰ μέγεθος (αὔξησις καὶ φθίσις)* bezeichnet.

319) VIII, 7. 260, 29. b, 1. 13.

320) VIII, 7. 261, 3. de Gener. et Corr. I, 3. II, 10.

321) de Gener. et Corr. I, 2. 317, 20. vgl. Meteor. IV, 1. 378, b, 31.

322) Phys. V, 4. 228, b, 1 *διὸ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ εἴ-*

Entwickelung des Begriffes des Stetigen. Es zerfällt in stets von neuem theilbare Theile, so daß nicht je zwei die letzten sind [323]), und kann daher mit der Annahme letzter untheilbarer Theile (Atome) nicht bestehn. Bestände die Größe aus ihnen, so auch ihre Bewegung, so daß das Vorher und Nachher in ihr und sie selber mit der Ruhe zusammenfallen müßte. Wie Größe und Bewegung, so ist auch die Zeit ins Unendliche theilbar [324]) und das Jetzt nur untheilbar, weil Grenze, nicht Theil der Zeit, und weder der Ruhe noch der Bewegung theilhaft. Gleichwie die Bewegung aber und Zeit und Räumliches, so muß auch alles Wechselnde ins Unendliche theilbar und das worin das Wechselnde seinen Wechsel vollendet hat, ein untheilbares Moment sein ([234]). Da nun all und jeder Wechsel auf vorangegangenem Wechsel und vorangegangener Bewegung beruht, so ist die Bewegung stetig, und nur relativer Anfang und Abschluß derselben anzuerkennen. Wo das was wechselt, sobald es gewechselt hat, sich findet, oder worin als dem Ersten das Wechselnde seinen Wechsel vollendet hat, tritt das untheilbare Jetzt als Grenze ein; es ist, gleichwie der Punkt, nimmer für sich, sondern immer nur dem Vermögen nach im Theilbaren. Unbestimmter aber ist der Augenblick des Anfangs [325]). In unbegrenzter Zeit kann nichts Begrenztes und umgekehrt nichts Unbegrenztes in

---

δει καὶ ἑνὸς καὶ ἐν ἑνὶ χρόνῳ τὴν ἁπλῶς συνεχῆ κίνησιν καὶ μίαν, τῷ χρόνῳ μέν, ὅπως μὴ ἀκινησία μεταξὺ ᾖ. κτλ. Der Erörterung des Begriffs der Einheit der Bewegung schließt die vom Gegensatz derselben (c. 5), und von der Ruhe (c. 6), als Beraubung der Bewegung, im Unterschiede von der *ἀμεταβλησία* (p. 230, 9), sich an.

323) Phys. V, 3. 227, 11 *λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν.* Voran gehen Erörterungen über das räumliche Zugleich oder Zusammen und Gesondertsein, über Berührung und Dazwischen, gleichwie über Aufeinanderfolge und Zusammenhängendes. ib. 1. 23 *ὥστε ἡ σύμφυσις ὑστάτη κατὰ τὴν γένεσιν.*

324) ib. VI, 1. 2.

325) ib. c. 3. 4. 5.

begrenzter Zeit sich bewegen [326]). Zeit und Bewegung sind mithin gleich stetig und entsprechen einander durchgängig. Die unendliche Theilbarkeit des Raumes entspricht daher auch der unendlichen Theilbarkeit der Bewegung, und die Raumtheile können durchlaufen werden ohne wegen der unendlichen Theilbarkeit bestimmbar zu sein. Der fliegende Pfeil ruht nicht im jedesmaligen Jetzt. Dieser Entgegnung gegen die die Denkbarkeit der Bewegung verneinenden Schlußfolgerungen des Zeno fügt Ar. später noch hinzu: indem man die stetige Linie theile und die Theile zähle, sei sie nicht mehr stetig [327]). Vom Untheilbaren aber wird nachgewiesen daß es weder sich bewegen noch anderweitig sich verändern könne [328]).

Muß es aber eine stetige und einheitliche, anfangs- und endlose Bewegung geben, so kann eine solche nur die räumliche, gegensatzlose sein und wiederum nur eine kreisförmige, weder gradlinige noch gemischte. Die kreisförmige Bewegung allein ist ohne Ortsveränderung, vereinigt Ruhe mit unaufhörlicher Bewegung, ist durchaus gleichmäßig und daher das Maß jeder andren Bewegung [329]). Damit geht denn die allgemeine Physik in

B.

die besondere Physik über und zwar erstens in die des Unorganischen.

a. Die Kosmologie.

In ihr soll gezeigt werden daß der Stoff der im Kreise bewegten Körper ein von unsren Elementen verschiedener, ihrer Bewegung nach Oben oder Unten nicht theilhafter, daher inponderabel und unveränderlich sein müsse, weil frei von Gegensätzen. So legt der Begriff Zeugniß ab für die Erscheinungen, und diese für den Begriff, da, soweit die Ueberlieferungen reichen, am Himmel

326) ib. c. 6. 7. 8. vgl. de Anim. III, 6. 430, b, 6 sqq.
327) ib. c. 9. vgl. c. 2. 233, 21. — VIII, 8. 263, 4.
328) ib. VI, 10.
329) ib. VIII, 7. 8. 9.

Nichts sich verändert hat[330]). Es folgt die ausführliche Bestreitung wie der Unendlichkeit kreisförmig und linear bewegter Körper, so auch des Weltkörpers, und demnächst Beweisführung für die Einheit[331]) und Ewigkeit der Welt; letztere wird aus der Undenkbarkeit eines absoluten Werdens und Vergehens gefolgert, sofern unendliche Zeit lang Nichtsein vorangegangen sein müßte[332]). Kugelgestalt wird der Welt beigemessen, weil nur so der undenkbare leere Raum sich beseitigen lasse[333]). Demnächst wird vom Stoff, von der Form und Bewegung der Planeten gehandelt, zu denen auch Sonne und Mond gerechnet wurden[334]). Aristoteles ging gleich seinen Vorgängern von der Erscheinung aus, derzufolge alle Himmelskörper in der Richtung von Ost nach West jeden Tag sich bewegen, die Planeten dagegen außerdem noch in längeren und kürzeren Zeitabschnitten von West nach Ost. Daß den Sternen selber Bewegung zukomme, hielt Aristoteles für undenkbar, wie seine Vorgänger. Man setzte daher Sphären voraus, durch welche sie selber ruhend bewegt würden[335]). Für die unzählbare Menge der Fixsterne schien e i n e Sphäre zu genügen, da man an ihnen keine Verschiedenheit der Bewegungen wahrnahm. Wie aber jene zwiefache, einander entgegengesetzte Bewegung der Wandelsterne und

---

330) de Caelo I, 2. 3. 4. — c. 3. 270, b, 4 ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.

331) ib. c. 5. 6. 7, vgl. m. Handb. 797 ff. Phys. III, 4 sqq.

332) ib. c. 10. 11. 12. Bewährung für seine Annahme der Einheit und Ewigkeit der Welt findet Ar. in den religiösen Vorstellungen II, 1. 284, 2 διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους κτλ. Auf die Erörterungen über das Rechts und Links, Oben und Unten am Himmelsgewölbe, können wir hier nicht eingehn. vgl. Böckh über das kosmische System des Platon 109 ff. und Zeller S. 349 f., 4.

333) ib. II, 4. vgl. c. 6. Die Erörterung der Frage, warum der Himmel von der Linken zur Rechten sich bewege (c. 5), müssen wir gleichfalls außer Acht lassen.

334) c. 7 sqq.

335) ib. c. 8. vgl. c. 9 extr.

ihre scheinbaren Rück- und Vorgänge erklären? Durch zusammengesetzte in reine kreisförmige aufzulösende Bewegungen. Zur Erklärung der periodischen und synodischen Umlaufszeiten, hatte schon Eudoxus, durch Plato angeregt, ihre Bewegungen auf 26 dieselben bewirkende Sphären zurückgeführt, Kallippus sieben hinzugefügt, denen Aristoteles noch 22 glaubte zusetzen zu müssen[336]. So nun versuchte man sich mit Aufwand großen Scharfsinns an einer sehr verwickelten Erklärung, welche durch die spätere Annahme von Epicyklen nicht lichtvoller ward, bis man die Schwungkraft der Bewegung, die wechselnde Beschleunigung oder Verzögerung derselben, sowie die Gravitation, entdeckte und sich überzeugte daß auch die Erde um ihre Axe und zugleich um die Sonne sich bewege; denn auch Aristoteles nahm noch an, die Erde finde sich ruhend im Mittelpunkte der Welt und bestritt die entgegengesetzte Lehre einiger Pythagoreer, wie nicht minder ihre Lehre von der Sphärenharmonie[337].

In Folge seiner allgemeinen Lehre von der Bewegung legte er auch den einzelnen Planetensphären unbewegte Beweger bei, die zwar am Leben und an der Thätigkeit des Himmels Theil haben, aber alle abhängig sein sollen von dem obersten göttlichen Beweger des Fixsternhimmels[338].

---

336) Metaph. XII, 8. de Caelo II, 12. 293, 5. Eudemus und Sosigenes bei Simpl. de Caelo Schol. 498, 45. b, 5 sqq. Theon. Astronom. 276 sqq. ib. Martin 55 ff. vgl. Ideler über Eudoxus in d. philolog. Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1830. 67 ff. Zeller S. 347 ff. Krische a. a. O. 296 ff. Aristoteles fügt rückgängige Sphären (σφαῖραι ἀνελίττουσαι) hinzu.

337) de Caelo II, 13. 14. Die Erde kugelförmig, gleichwie die Sterne und das ganze Weltgebäude. — Widerlegung der Sphärenharmonie II, 9.

338) ib. II, 12. 292, 18. vgl. I, 2. 269, 30. b, 14. II, 2. 285, 29. 284, b, 32. de part. Anim. I, 1. 641, b, 15. Metaph. XII, 8. 1074, 17. Eth. VI, 7. 1141, 34 u. a. St. — de Caelo II, 12.

b. Grundlegung einer Physik der Welt des Veränderlichen.

1. Sie wird eingeleitet durch und stützt sich durchgehend auf sorgfältige Kritik der vorangegangenen Theorien. Kurz werden die eleatische Lehre vom ewig beharrlichen Sein und die herakliti̇sche vom ewigen Werden, sowie die mythische Ableitung des Ewigen aus dem Werden und die platonischen Zurückführungen der Veränderungen auf unveränderliche Flächenfiguren und einfache Linien widerlegt [339]). So ergibt sich denn schon vorläufig, es müßten den Veränderungen einfache, den einfachen geradlinigen Bewegungen entsprechende Körper, d. h. Elemente zu Grunde liegen [340]). Am Mittelpunkte der Welt, wird angenommen, finde sich naturbestimmte Ruhe, die aus Wirbelbewegung oder andrer Art der Gewalt sich nicht ableiten lasse [341]), und dem Chaos, wenn man ein solches als Urzustand der Welt annehme, müsse eine vorhergegangene Weltordnung vorausgesetzt oder es als schlechthin bewegungslos gesetzt werden, — eine Annahme die durch die vorangegangenen Untersuchungen über die Bewegung beseitigt war [342]). Welcher aber ist der natürliche Grund der einfachen natürlichen Bewegungen? Schwere und Leichtigkeit, ist die Antwort [343]). Und welches der Grund der naturbestimmten Schwere und Leichtigkeit? Der Unterschied kann kein blos relativer sein und nicht mit Demokrit angenommen werden, die Atome fielen zwar alle nach Unten, die größeren nur schneller als die kleineren, und daraus ergebe sich der Zusammenstoß der Atome und der Druck, durch welchen die kleineren nach Oben getrieben würden; ebensowenig daß die Schwere der zusammengesetzten Körper, bei gleichem Umfange, durch den größeren oder minderen Gehalt des in der Masse enthaltenen Leeren,

339) de Caelo III, 1.
340) ib. c. 2. namentlich 268, b, 17.
341) ib. II, 13. 294, b, 32. c. 14. 296, b, 22 sqq. vgl. I, 8, 276, 22.
342) ib. III, 2. 301, 4. vgl.
343) ib. III, 2. 301, 22. IV, 1 pr. u. 308, 2.

also Inponderablen, bestimmt werde [344]). Denn im unendlichen leeren Raume kann kein Oben und Unten sich finden und im leeren Raume müßten alle Körper gleich schnell fallen [345]). Wäre ferner von gleich großen Körpern jeder um so schwerer, je dichter er ist, so müßte eine große Masse Luft oder Feuer schwerer sein als eine kleine Masse Wasser oder Erde [346]). Noch weniger ließe sich der Unterschied der Schwere und Leichtigkeit aus der platonischen Voraussetzung ursprünglicher Dreiecke ableiten. Aristoteles schließt daher daß die Körper an sich schwer oder leicht seien, je nachdem sie der Mitte oder dem Umkreise der Welt zustrebten, setzt jedoch auch wiederum im Stoffe Empfänglichkeit für Schwere oder Leichtigkeit als Vermögen voraus, das durch die entsprechende Richtung nach Oben oder Unten verwirklicht werde [347]); und daran knüpft er seine Lehre von dem ursprünglichen Unterschiede der Elemente. Doch bahnt er sich den Weg zur Durchführung derselben wiederum durch eingehende Kritik der vorangegangenen Annahmen über Werden und Vergehn und Veränderung, sowie durch sorgfältige Erörterung der darauf bezüglichen Begriffe [348]).

2. Die Umwandlung der Stoffe läßt sich weder mit Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern auf Ausscheidung schon vorhandener Stoffe, noch auf Umwandlung platonischer Elementarfiguren zurückführen, noch mit den Pythagoreern annehmen, daß ein und derselbe Urstoff seine Bestimmtheit durch die Urform erhalte, in die er sich kleide, und die Umwandelung durch Uebergang je einer Form in andre zu Stande komme [349]). Die Voraussetzung der Ausscheidung schon vorhandener Stoffe widerspricht der Erfahrung, welche Uebergang der Stoffe in einander durch Veränderung

---

344) ib. IV, 2. vgl. Phys. IV, 8. 214, b, 28.

345) Phys. IV, 8. 216, 13.

346) de Caelo IV, 2. 310, 7.

347) de Caelo l. l. 308, b, 21. 309, b, 27. c. 5. 312, b, 30.

348) de Caelo III, 7.

349) ib. 305, b, 28. 306, 30.

der Qualitäten an einem bleibenden Substrat uns nachweist[350]). Die Entwickelung des Wassers aus der Luft, die Verdampfung des Wassers in Luft läßt sich bei den Veränderungen rücksichtlich des Umfanges und der Schwere, durch Voraussetzung von Ausscheidung und Zusammendrückung nicht erklären. Bei Zu- und Abnahme des Körpers treten nicht blos andre Bestandtheile hinzu, oder werden einige ausgeschieden, sondern alle seine Theile nehmen zu oder ab[351]).

3. So wenig daher das Werden und die Veränderung mit den Voraussetzungen weder eines einigen qualitativ bestimmten Urstoffes, noch einer unendlichen Menge untheilbarer Körperchen, noch eines Wechsels ursprünglicher Flächenfiguren bestehn kann, ebensowenig genügt die Annahme einer Vierheit unveränderlicher Urstoffe, auch nicht durch Hinzunahme von Poren, wodurch die Körper in einander eindringen sollten. Denn wenn Körper nur durch Berührung auf einander wirken können, so würde durch die vorausgesetzten Poren die Einwirkung vereitelt, auch abgesehn davon daß diese leere Räume voraussetzen[352]). Dazu brauchen die Körper nur theilbar, nicht wirklich getheilt zu sein, um auf einander einzuwirken[353]). Die Körper müssen vielmehr irgendwie wirklich durch Veränderung ihrer ursprünglichen Eigenschaften sich in einander verwandeln (Wirken und Leiden im engeren Sinne), indem das Wirkliche das Wirkende, das dem Vermögen nach Seiende das Leidende ist, angenommen daß mittelbare oder unmittelbare Berührung statt finde, der Unterschied des Bewegenden und Bewegten entwickelt sei[354]). Wirkendes und Leidendes aber müssen ein und derselben oder ähnlichen Gattungen angehören und der Art nach entgegengesetzt sein, so daß das Wirkende das Leidende sich assimilirt[355]), diesem als dem Stoffe,

---

350) de Gener. et Corr. I, 1. 314, b, 10. de Caelo III, 7. 305, b, 1. Metaph. I, 8. 989, 22.

351) de Gener. II, 7. 334, 18. 26. de Caelo III, 7. 305, b, 1.

352) de Gener. et Corr. I, 8. 326, b, 6. c. 9. 327, 7.

353) ib. I, 6. 323, 12.

354) I, 9. ib. 327, 1. c. 8. 326, b, 1 u. anderweitig.

355) I, 7. — ib. 324, 9.

eine bestimmte Form mittheilt. Nur was unmittelbar auf einander wirkt ist ein Stoffartiges und damit Leidendes, das erste Wirkende als unbewegt Bewegendes ohne alles Leiden [356]). Das Verhältniß des Wirkens und Leidens erstreckt sich auf alles Körperliche, da es dem Vermögen nach seiend, zur Wirklichkeit überzugehn fähig ist, und an allen Punkten theilbar, der Einwirkung keinen Widerstand leistet [357]).

So wie die Begriffe der Berührung, der Einigung und Trennung, des Thuns und Leidens ausführlich erörtert werden, so auch der der Mischung, letzterer im Unterschiede von der bloßen Zusammenfügung (σύνθεσις) und Vermengung, als eine solche Verbindung gefaßt, in welcher weder ein Stoff in einem andren untergeht, noch beide oder mehrere unverändert nebeneinander bleiben, sondern in welcher aus ihnen ein Drittes, Gleichtheiliges (ὁμοιομερές) wird, so daß die Bestandtheile nur noch dem Vermögen nach in ihnen vorhanden, wieder ausgeschieden werden können [358]). Dazu ist nicht nur erforderlich daß beide der Einwirkung auf einander fähig oder dafür empfänglich, sondern auch in einem gewissen Gleichgewicht und leicht theilbar seien, so daß sie in der Verbindung sich zugleich verändern [359]).

4. Obgleich Aristoteles die Unveränderlichkeit der Elemente entschieden verworfen hatte und weder zugeben konnte daß sie aus letzten untheilbaren Bestandtheilen, noch auch aus solchen beständen, die zwar immer theilbar, doch nimmer getheilt würden, noch auch daß ohne qualitative Veränderung, eine bloße Ausscheidung stattfände, noch auch Veränderung der Elementarfiguren, wie Plato zu zeigen versuchte: so hält er doch ihre Vierheit fest und sucht sie in doppelter Weise zu begründen, theils durch Zurückführung des Feuers und der Erde auf die beiden einfachen geradlinigen Bewe-

---

356) ib. I, 9. — I, 7. 324, b, 12.

357) I, 9 pr. ib. 327, 6.

358) ib. I, 10. — 328, 10. 327, b, 22. de Sensu 3. 440, b, 3. 11.

359) de Gener. et Corr. I, 10 extr.

gungen nach Oben und nach Unten, und durch Voraussetzung einer zwiefachen Vermittelung unter ihnen; theils durch Ableitung aus den ursprünglichen tastbaren, dem gemeinsamen Urstoff inhaftenden Gegensätzen des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten[360]). Aus je einem Gliede dieser Gegensätze sollen die Elemente hervorgehen und je zwei derselben durch das ihnen gemeinsame Glied mittelbar oder unmittelbar in einander übergehn können: unmittelbar, wie Feuer in Luft, indem das Trockene vom Feuchten bewältigt werde, das beiden gemeinsame Warme bleibe, Luft in Wasser, wenn das Warme vom Kalten überwunden werde, das Feuchte beharre; mittelbar, wenn der Uebergang von Elementen, die kein Glied der Gegensätze mit einander gemein haben, durch ein solches vermittelt werde, welches ein Glied des Gegensatzes mit je einem der zu vermittelnden gemein habe, wie der Uebergang des Feuers im Wasser durch die Luft oder durch die Erde. In ähnlicher Weise werde aus Luft und Erde Feuer und Wasser. Zur Erklärung der durchgängigen Wechselwirkung unter den Dingen nahm Ar. an, daß allen Bestandtheile aller vier Elemente beigemischt seien und daß in je einem der Dinge und Wesen das Vermögen zu dem ihm bestimmten Grade der Entwickelung der Eigenschaften angelegt sei[361]). Wie wenig eine solche Lehre genügen kann seitdem die Chemie auch die Glieder jener Gegensätze in ihre Bestandtheile aufzulösen gelehrt und zu der Annahme einer großen Anzahl fernerer Auflösung widerstehender Elemente geführt hat, — daß Aristoteles auch in dieser Beziehung weit über seine Vorgänger sich erhoben und eine ihm selber noch nicht zugängliche Analyse angebahnt habe, wird man nicht in Abrede stellen. Ebenso hat seine Lehre von Kraft-

---

360) de Caelo III, 2. — de Gener. et Corr. II, 3—8.

361) de Gener. et Corr. II, 8. de Caelo III, 3. Metaph. V, 3. Ueber die wechselnden Ausdrücke für beides, die Elemente und die ihnen zu Grunde liegenden Gegensätze, *στοιχεῖα*, *ἀρχαί*, *ἁπλᾶ σώματα* u. dgl. (letztere werden auch als *δυνάμεις* bezeichnet, z. B. de Gener. Anim. II, 1, 646, 14). s. Zeller S. 336 und die von ihm angeführten Erörterungen bei Waitz und Bonitz.

thätigkeit und Vermögen, zu deren wissenschaftlicher Durchführung ihm die Mittel fehlten, einer besser ausgerüsteten Beobachtung der Entwickelungsstufen und Arten der Naturdinge und Wesen den Weg geebnet. Auch daß er den Entwickelungsproceß durch die Annahme nicht ferner zu begründender, nothwendiger Bestimmtheiten abschloß, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, wie weit auch die spätere Wissenschaft Mittel fand über die von ihm gesteckten Grenzen hinauszugehn. Zu einer Hemmung der Wissenschaft sind sie erst durch die mittelalterliche Voraussetzung der *qualitates occultae* geworden. Nicht blos das Sosein der ursprünglichen Naturbestimmtheiten, von denen sich kein weiterer Grund angeben läßt, sollen wir anerkennen, sondern auch ihre Wirkungs- und Entwickelungsweisen sollen wir, nach der Absicht des Aristoteles, bestrebt sein mehr und mehr zu erkennen, wenn er selber auch über schwache Anfänge nicht hinauskommen konnte [362].

Woher aber die Stetigkeit und Ewigkeit des Wechsels und seine Periodicität, und woher das Vergehn und Entstehn innerhalb desselben? Ersteres führt er auf die ewige stetige Kreisbewegung der Gestirne, letzteres auf die durch die Schiefe der Ekliptik bewirkten geradlinigen Bewegungen im sublunarischen Gebiete zurück [363].

c. Die Meteorologie.

Die Meteorologie ist die Lehre von den Erscheinungen, die der Natur gemäß aber nach weniger fest bestimmten Gesetzen als die Bewegungen in dem Weltraum der Gestirne, von diesen an bis zur Erde erfolgen [364]. Dieser Mittelraum soll weder mit Feuer, noch ausschließlich mit Luft, vielmehr der obere Theil bis zum Monde mit einem von Feuer und Luft verschiedenen, durch die

362) de Caelo IV, 3. 310. b, 16. vgl. Metaph. VII, 17. 1041, 10. c. 6. 1032, 2.

363) de Gener. et Corr. II, 10. vgl. Meteor. I, 2. c. 3. 341, 28. c. 9. 346, b, 20. II, 2. 354, b, 26. Gener. Animal. IV, 10. 777, b, 10.

364) Meteor. I, 1.

Bewegung der himmlischen Körper erhitzten und die Wärme nach Unten verbreitenden Stoffe (*ἀναθυμίασις*) erfüllt seien, der untere Theil von einer in Wechselbeziehung mit dem Wasser stehenden feuchten Luft (*ἀτμίς*)[365]. Aus der fortwährenden Einwirkung dieser beiden Atmosphären auf einander und aus ihrem dadurch, sowie durch ihre Beziehungen zum Wasser und zu den Bewegungen der Gestirne bedingten qualitativen Gradverschiedenheiten werden im oberen Raume die leuchtenden Erscheinungen, darunter auch die der Kometen und der Milchstraße, im zweiten Raume (*δεύτερος τόπος*) die Winde und die mit ihnen in Wechselbeziehung stehenden Wasserströmungen, die Erdbeben, die Gewitter, die Lichtkränze und Regenbogen, sowie, nach der Voraussetzung daß jene Luft in unsren Erdkörper eindringe, auch die Mineralien und Metalle abgeleitet, — wiederum mit durchgängiger Kritik der früheren schwachen Erklärungsversuche dieser Erscheinungen, mit sorgfältiger Beschreibung derselben und manchem glücklich vorschauenden Blick auf ihre wahren Ursachen.

d. Die gleichtheiligen Stoffe.

Zur Anwendung der aristotelischen Lehre von den Elementen als den in allen irdischen Dingen enthaltenen Uebergangs- und Durchgangsstufen, bedurfte es der Untersuchungen über die Bildung des Gleichtheiligen in den Dingen aus den Elementen, als nothwendiger Vorstufe zur Bildung organischer Wesen. Die Grundlinien solcher Untersuchungen finden wir in einer den drei Büchern der Meteorologie als viertes, wahrscheinlich von Späteren angehängten Abhandlung, die zunächst, jedoch nicht ausschließlich, die Entstehung und Ausmittelungsweise der Bestandtheile des Gleichtheiligen, in Beziehung auf die daraus gebildeten ungleichartigen Theile der organischen Wesen ins Auge faßt[366]. Im Rückgang

---

365) ib. c. 3.

366) de part. An. II, 1. 646, 20 .. *δευτέρα δὲ σύστασις ἐκ τῶν πρώτων ἡ τῶν ὁμοιομερῶν φύσις ἐν τοῖς ζῴοις ἐστίν* . . . *τρίτη δὲ καὶ*

auf die den Elementen zu Grunde liegenden Gegensätze wird angenommen daß die Glieder des einen derselben, die der Wärme und Kälte, begrenzend, zusammenschmelzend und verändernd, austrocknend und verflüssigend, erstarrend und erweichend, sich wirksam erwiesen; die Glieder des andren Gegensatzes, das Trockne und Flüssige dagegen, in ihren Affektionen durch die Glieder jenes Gegensatzes bedingt, sollen nur leidend sich verhalten [367]). Aus ihnen als dem leidentlichen Vermögen oder Stoff soll das einfache Werden hervorgehn, wenn Wärme und Kälte in dem der zu bildenden Natur angemessenen Verhältnisse es bestimmen und beherrschen, wenn nicht, Untergang erfolgen, welcher zuerst als Fäulniß, dann als Erstarrung sich äußere. Bewirkt werde das Verderben, nimmt Aristoteles an, durch Entziehung der dem Dinge erforderlichen Wärme, mithin durch Kälte, oder auch durch Einwirkung einer ihm fremden Wärme aus dem Umgebenden [367]). Von einer begreiflich sehr unzureichenden Erörterung der verschiedenen Wirkungsweisen des Warmen und Kalten geht er zu einer Aufzählung der verschiedenen leidentlichen Bestimmtheiten des Flüssigen und Trocknen, wie Härte und Weichheit, und zur Bestimmung der Art über, wie Wärme oder Kälte dabei zur Festigung oder Verflüssigung sich wirksam erweise. Die aus jenen in allen Dingen in sehr verschiedenem Grade vorausgesetzten Bestandtheilen des Flüssigen und Festen durch Einwirkung der Wärme oder Kälte bedingten Eigenschaften werden als wirkende oder leidentliche bezeichnet, jenachdem sie, wie Farbe, Töne u. s. w., durch sich selber den Sinn anregen, oder nur Einwirkung erfahren, und mit Berücksichtigung ihrer Aehnlichkeiten aufgezählt. Demnächst soll ausgemittelt werden, welche Arten des Gleichtheiligen der Erde, welche dem Wasser, welche beiden zusammen angehören, und ob es durch Wärme oder Kälte oder durch beides zugleich sich gebildet habe, — natürlich in wenig befriedigender Weise, da nicht nur die Mittel chemischer Analysen, sondern

---

τελευταία κατ' ἀριθμὸν ἡ τῶν ἀνομοιομερῶν. vgl. b, 6. — Meteor. IV, 10. 388, 16.

367) ib. c. 1.

auch feste, dem Wechsel unsrer Empfindungszustände entzogene Gradbestimmungen der Wärme und Kälte, des Feuchten und Trocknen fehlten. Zwar wußte Ar. daß kochendes Wasser sich nicht weiter erhitzen lasse, auch einigermaßen daß der Siedepunkt mit dem Verdampfen zusammenfalle [368]), nicht aber daß andre Flüßigkeiten höherer Grade der Wärme fähig seien. Er konnte daher, gleichwie rücksichtlich der Härte und Weichheit, das Kriterium nur in der Empfindung finden [369]) und macht ihre Sicherheit, wahrscheinlich gegen solche geltend, die ihre Entscheidung in Anspruch genommen hatten [370]). Dagegen hebt er hervor, daß den rein materiellen Qualitäten selbst in dem Gleichtheiligen und auch in den zu Grunde liegenden Elementen die Bestimmtheit des Begriffes hinzukommen müsse, als Vorbestimmung für die daraus zu bildenden zweckmäßigen organischen Gefüge, und daß diese begriffliche Bestimmtheit in dem Maße deutlicher hervortrete, in welchem der Zweck erkennbarer sei, daher bei den Gliedern organischer Wesen deutlicher als bei ihren Bestandtheilen oder den diesen zu Grunde liegenden Elementen, und wiederum bei dem organischen Ganzen deutlicher als bei den einzelnen Gliedern desselben, und daß der Zweck nur aus dem Werke sich folgern lasse, wozu Jegliches bestimmt sei [371]).

Führen nun diese Erörterungen zunächst zu der Lehre von den Pflanzen und Thieren über, so müssen wir ihr doch nach der ausgesprochenen Absicht des Aristoteles, seine Seelenlehre voranstellen [372]). Durchgängig geht er vom Allgemeinen zum Besondern über und der in den Büchern von der Seele entwickelte Begriff des Lebens und was sich darin über die Stufenfolge seiner

---

368) de Gener. Anim. IV, 4. 772, 12. Ueber Aristoteles' Prüfungsweise der Wärme s. B. Meyer's aristotel. Thierkunde, 419 ff.

369) Meteor. IV, 4. 382, 11.

370) de part. An. II, 2. 648, 33.

371) Meteor. IV, 12. — ib. 390, 10.

372) s. m. Handb. II, 2, 6. S. 691 f. S. 1013, 881.

Aeußerungsweisen ergeben hat, wird in seinen zoologischen Schriften vorausgesetzt [373]).

Zweiter Haupttheil der besonderen Physik; die Lehre vom organischen Leben.

1. Die Seelenlehre.

1. Die Seelenlehre hat zunächst und vorzüglich von den an den Organismus geknüpften Seelenthätigkeiten zu handeln und bahnt sich den Weg zur Begriffsbestimmung des Seelenwesens durch Widerlegung der vorangegangenen Annahmen: a) das Seelenwesen bestehe in der Bewegung, sei es im Allgemeinen, oder als Selbstbewegung oder als Weltseele oder als Harmonie näher bestimmt [374]), wogegen geltend gemacht wird, die Seele bewege den Körper, ohne in Bewegung aufzugehn [374]); b) sie sei aus den Elementen zusammengesetzt [375]). Dagegen wird festgestellt, von der einen Seite dürfe Seele und Körper nicht für eine ununterscheidbare Einheit, von der andren Seite sie nicht für eine vom Körper abtrennbare Wesenheit gehalten werden, außer soweit sich in ihr vom Körper durchaus unabhängige Thätigkeiten nachweisen ließen [376]). Sie wird vielmehr als erste oder ursprüngliche den einzelnen Akten zu Grunde liegende Entelechie eines durch Naturbestimmtheit zum Leben geeigneten, d. h. organischen Körpers gefaßt [377]). Entelechie ist ihm nämlich

---

373) s. Trendelenburg in Arist. de Anima p. 117 sqq.

374) de Anim. I, 3. 4. 5 pr.

375) ib. c. 5. 409, b, 23 sqq.

376) ib. II, 1. 413. 4. c. 2. 413, b, 24. I, 4. 408, b, 18. Metaph. VII, 3. 1070, 24.

377) de An. II, 1. 412, 19 *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. ἐντελ.* jedoch in der Weise zu den jedesmahligen Erweisungen sich verhaltend, wie die Wissenschaft zu dem wirklichen *θεωρεῖν*. l. 27 *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* c. 4. 415, b, 14 *τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.* vgl. c. 1. 418, 8. c. 2. l. 21. Metaph. VII, 10. 1035, b, 14. VIII, 3. 1043, b, 10.

nicht reine Kraftthätigkeit, sondern eine im Vermögen ausgeprägte und in diesem zur Bestimmtheit gelangte Kraftthätigkeit, die in sofern ihre Vollendung (ihr *τέλος*) erreicht hat, inwiefern ihre Bestimmtheit die ihrer Sphäre angehörigen Vermögen beherrscht und zur Thätigkeit erweckt. Sie ist daher zugleich das bewegende, formende oder begriffliche und zweckursächliche Princip aller in ihren Bereich fallenden Funktionen [378]). Jenachdem Erweckung zu einem höheren Grade der Kraftthätigkeit in ihr angelegt ist, steht die Entelechie der Seele auf einer höheren Stufe; und diese verschiedenen Stufen derselben auszumitteln und näher zu bestimmen, ist die Aufgabe welche Aristoteles zunächst sich stellt.

2. Schon die Pflanze hat Theil am Leben, ohne jedoch bereits ein lebendes Wesen zu sein [379]). Auf der ersten der Pflanze mit dem Thiere gemeinsamen Stufe beschränkt sich die Lebensthätigkeit auf Ernährung und die damit verbundene Fortpflanzung [380]). Gleichwie bei aller Wechselbeziehung von Thun und Leiden, ist dazu Verschiedenheit der Art und Gleichheit der Gattung erforderlich. Das dazu Mitwirkende ist die Lebenswärme, jedoch auch nur das Mitwirkende; das Selbstwirkende, sie verwendende, ist die Seele, d. h. das Lebensprincip selber [381]), und zwar ein einiges, wenn auch bei Pflanzen und einigen Thieren dem Vermögen nach in eine Mehrheit theilbar [382]).

3. Auf der zweiten Stufe erhebt sich die ernährende zur sinnlich wahrnehmenden Seele, jedoch so daß jene mit dieser zur Einheit verbunden ist, in welcher die niedere von der höheren Stufe umschlossen (beherrscht) wird. Diese zweite Hauptstufe zerfällt

---

378) de An. II, 4. 415, b, 9 *ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία κτλ.*

379) de An. II, 2. 413, 25. vgl. c. 1. 412, b, 25. de part. Animal. II, 10 pr.

380) de An. II, 4. 416, 18. de Gener. An. II, 4. 740, b, 29.

381) de Gener. An. II, 1. 734, b, 20.

382) de An. II, 2. 413, b, 16.

wiederum in verschiedene untergeordnete Arten. Auf der niedrigsten äußert sich die sinnliche Wahrnehmung als Tastsinn, der jedoch als solcher schon die Begehrung (ὄρεξις) mit sich führt [383]). Es folgt eine ausführliche, durch das Buch von der sinnlichen Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen theilweise ergänzte Erörterung der Sinnenvermögen rücksichtlich ihrer Gegenstände und der ihnen eigenthümlichen Funktionen. Die sinnliche Wahrnehmung bedarf durchgängig der Mitwirkung der wahrzunehmenden Gegenstände, besteht daher in Vermögen, nicht in Kraftthätigkeit, jedoch in einem stets sich zu verwirklichen bereiten Vermögen [384]). Das Wahrnehmbare ist theils ein je einem der Sinne Eigenthümliches, theils ein solches dessen wir durch das Zusammenwirken mehrerer Sinne inne werden: Bewegung, Ruhe, Form, Zahl [385]), deren letztere drei Bestimmtheiten die erste, d. h. die Wahrnehmung der Bewegung voraussetzen. Jenes, das Empfundene, ist der Täuschung nicht ausgesetzt ([385]); sie tritt erst ein in der Beziehung desselben auf entsprechende Gegenstände rücksichtlich des Gemeinsamen der Bewegung u. s. w. [386]). Das Licht, die Bedingung der Sichtbarkeit der Gegenstände, soll nicht ein Körperliches oder Ausfluß eines Körpers, sondern die Kraftthätigkeit des Durchsichtigen als solchem sein, das

---

383) ib. II, 3. — ib. 414, b, 19. — 414, b, 3. vgl. c. 2. 413, 31. de Sensu et Sensib. 1. 436, b, 12.

384) de An. II, 5 . . . *δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.* vgl. p. 417, b, 9.

385) ib. II, 6 ..*τῶν δὲ δύο (ἃ καθ' αὑτά φαμεν αἰσθάνεσθαι) τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι.* vgl. III, 6 extr. de Sensu et Sensib. c. 1. 437, 8 et 4. 442, b, 8.

386) ll. ll. (385). vgl. III, 1. 425, 13 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος μεγέθους, ἀριθμοῦ ἑνός· ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα.* III, 3. 428, b, 21 *ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν . . . περὶ ἃ (ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς, οἷον κίνησις καὶ μέγεθος) μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν.*

Sehen daher nicht durch Bewegung des Lichtes zu Stande kommen; ebensowenig durch ein dem Auge einwohnendes Feuer; auch nicht durch Spiegelung der Gegenstände im Wasser der Pupille, wenngleich dieses für das Licht erforderlich, welches im Auge eine Bewegung errege, ohne selber in der Bewegung zu bestehn[387]). Die Farben, das durch sich Sichtbare leuchtender Gegenstände, durch das Medium der Luft vermittelt, entsprechen zunächst als Weiß und Schwarz, dem Lichte und der Dunkelheit; die übrigen Farben ergeben sich theils aus dem Nebeneinanderliegen von Weiß und Schwarz, theils aus dem Hindurchscheinen je eines von beiden, theils aus der Mischung derselben. Die abweichende Darstellung in dem Buche von den Farben, derzufolge diese in einfache und zusammengesetzte eingetheilt und auf die Elemente zurückgeführt werden[388]), scheint dem Theophrast oder einem andren Peripatetiker zu gehören.

Der Grund des Schalles ist der Anschlag fester Körper an einander oder an das zum Schall erforderliche Medium der Luft oder des Wassers: daher überall die nur nicht immer wahrgenommene Brechung des Schalles, d. h. Echo, gleichwie überall Strahlenbrechung. Gehört wird der Schall, wenn der Anschlag mit der die Entweichung der Luft verhindernden Schnelligkeit erfolgt. Vermittelst der im Ohr befindlichen Luft nimmt dasselbe den Schall wahr. Bei Luft einathmenden Wesen wird der Schall zur Stimme. Höhe und Tiefe des Schalles und der Stimme ist von der größeren oder minderen Schnelligkeit der Schwingungen abhängig[389]).

Dem beim Menschen mehr als bei andren lebenden Wesen ausgebildeten Geschmackssinn ist der Geruchssinn nahe verwandt und wird gleich jenem durch Kälte und Erstarrung gehemmt. Letzterer entlehnt auch von ersterem den größeren Theil der Bezeich-

---

387) ib. II, 7. de Sensu et Sensib. c. 2. 3.

388) de An. ib. c. 7 pr. u. p. 419, 1 sqq. de Sensu et Sensib. c. 3. 439, 26. vgl. c. 4. 442, 20. — de Color. 791, 1 sqq.

389) de An. II, 8. Ueber die Frage, ob das Gesicht vorzüglicher oder das Gehör, s. de Sensu et Sensib. c. 1. 437, 3.

nungen seiner Empfindungen; doch sind beim Menschen nicht wie beim Thiere, alle seine Lust- und Unlustempfindungen von den durch den Geschmacksinn veranlaßten Begehrungen abhängig.

Das Riechbare ist die in der Flüssigkeit des Wassers oder der Luft aufgelöste Beschaffenheit des Trocknen, und der den Empfindungen beider Sinne zu Grunde liegende Gegensatz der des Bitteren und Süßen [390]).

Auch der Tastsinn bedarf gleich den übrigen Sinnen eines Mediums; sein Organ ist nicht das Fleisch; und er ist ein einiger, wenngleich das Mannichfaltige seiner Empfindungen sich nicht auf einen Gegensatz zurückführen läßt; was jedoch auch bei den Empfindungen der übrigen Sinne nicht durchgängig gelingt [391]).

4. Sämmtliche Sinne kommen darin überein daß sie die Formen ohne den Stoff wahrnehmen, daß ihre Wirksamkeit an die Bestimmtheit eines Verhältnisses, einer Mitte, gebunden ist, so daß das Zuviel oder Zuwenig entweder nicht mehr wahrnehmbar ist oder das Sinnenorgan gefährdet, — ein Verhältniß, welches bei den Pflanzen sich nicht findet; ferner darin daß sie einem dem Wahrgenommenen Gleichartigen einwohnen müssen, wenngleich sie sich nicht auf die Elemente zurückführen lassen [392]). Dazu wird in sehr mißlicher Weise zu zeigen versucht daß es keine Sinne außer den fünfen geben könne [393]); treffender, daß das Innewerden des Gemeinsamen, der Bewegung u. s. w. keinen besonderen Gemeinsinn voraussetze ([386]). Wie aber, fragt Aristoteles, werden wir inne daß wir

---

390) de An. II, 9. 10. de Sensu et Sensib. c. 5, namentlich p. 443, b, 12. de part. Anim. II, 16 extr.

391) de An. II, 11. vgl. de part. Anim. II, 10. 656, b, 35. vgl. Physiogn. c. 3. 807, b, 2.

392) de An. II, 12. — p, 424, 26 ... *οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι, οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου κτλ.* b, 1 *αἴτιον γὰρ (τοῦ μὴ αἰσθάνεσθαι τὰ φυτά) τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.* vgl. c. 13 u. c. 11. 424, 6 *τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.* — de Sensu et Sensib. c. 2. de part. An. II, 1. 647, 5.

393) de An. III, 1.

sehen, hören u. s. w.? Ohnmöglich durch den Sinn selber, weder wenn wir annehmen möchten, daß jeder der Sinne sich wiederum spalte in ein Empfindendes und ein Bewußtwerdendes, noch auch daß ein Sinn den andren zum Bewußtwerden führe. Er unterscheidet vielmehr eine zwiefache Sinnenthätigkeit, eine von Außen angeregte und eine davon unabhängige, dem Sinne als solchem eigenthümliche, und nimmt an daß die Kraftthätigkeit des Wahrzunehmenden und die des Wahrnehmenden zusammentreffen, daher letzteres dem Vermögen nach ersteres, wie Farbe, Form u. s. w. in sich begreifen müsse, zu wirklicher Wahrnehmung jedoch des Hinzutritts der Kraftthätigkeit des Wahrzunehmenden bedürfe, und daß die Sinne Entgegengesetztes wahrzunehmen vermöchten, weil sie dem Vermögen nach je eine Einheit, in den Kraftäußerungen sich theilten [394]). In ähnlicher Weise löst Ar. das Problem, wie das ins Unendliche Theilbare wahrgenommen werden könne; die ins Unendliche fortlaufende Theilbarkeit der Objekte, weil nur dem Vermögen nach vorhanden, soll durch die Begrenzung innerhalb der Gegensätze gehemmt und diese Begrenzung vom Sinne kraftthätig aufgefaßt werden [395]). Endlich lehrt er daß wir mehrere Wahrnehmungen ein und desselben Sinnes, geschweige denn verschiedener, nicht schlechthin gleichzeitig aufzufassen vermöchten, und wenn es uns so erscheine, mehrere Akte der Seele zu einer Einheit sich vereinigten [396]).

5. Zur dritten Hauptstufe erheben sich die des Denkens theilhaften lebenden Wesen. Das Denken nämlich unterscheidet sich nicht blos von der Wahrnehmung, sondern auch von dem auf Wahrnehmung beruhenden, jedoch von der gegenwärtigen Einwirkung wahrgenommener Gegenstände unabhängigen, dem Irrthume ausgesetzten und nicht allen Thieren eignenden Vorstellen. Dieses fällt mit dem Meinen (Fürwahrhalten) nicht zusammen, da man falsch vorstellen kann, auch wenn man eine richtige Meinung hat, und das Meinen, welches theilnehmende Empfindung voraussetzt und Glau-

---

394) ib. c. 2.

395) de Sensu et Sensib. c. 6.

396) ib. c. 7.

ben mit sich führt, nicht in unsrer Gewalt steht[397]). Schon das Meinen und der ihm zu Grunde liegende Glaube, ist eine Stufe des Bewußtseins die den Menschen auch über die des Vorstellens theilhaften Thiere erhebt[398]). Der Geist aber, der Alles zu denken fähig ist, muß unberührt vom Stoffe sein, an kein Mittelmaß wie die Sinne gebunden und Nichts des Seienden ehe er es denkt[399]). Zwar wenn er auch kraftthätig erkennt, immer noch gewissermaßen dem Vermögen nach, vermag er doch dann sich selber zu denken und die Begriffe an sich zu fassen, daher frei von eigentlichem Leiden[400]). In seiner Zusammengehörigkeit mit dem Vorstellen, soweit er von ihm und der sinnlichen Wahrnehmung den Stoff für das vermittelnde Denken entlehnt und der Denkbilder (Schemata) bedarf, oder sagen wir, soweit er als vermittelndes Denken wirkt, soll er als leidender Geist bezeichnet werden und kommt ihm Einfachheit und Ewigkeit nicht zu. Nur der Geist im engeren Sinne des Wortes, der theoretische oder energetische

397) de An. III, 3. — ib. 427, b, 20 . . . *δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, κτλ.* vgl. II, 2. 413, b, 29. de Sensu et Sensib. c. 1. 458, b, 28.

398) de An. l. l. 428, 21 *τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος.*

399) c. 4. 429, 22 *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.* In welchem Sinne *τόπος εἰδῶν*, s. ob. Anm. 166. ib. b, 3 *ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.*

400) ib. 429, b, 5 *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ) ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως . . . καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν.* (vgl. II, 5. 417, b, 22. Metaph. XII, 7. 1072, b, 18.). — 430, 3 *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.* Als *ἀπαθὲς* ist er auch der *ἀλλοίωσις* nicht unterworfen, ib. 429, 15. Phys. VII, 3. 247, 19 und faßt das der Art nach Untheilbare in einem Akte, de An. III, 6, oder einigt das Mannichfaltige, c. 6. 430, b, 5.

Geist soll, wenn vom Körper abgelöst, sein was er (wahrhaft) ist, unsterblich und ewig, auf ihm das eigentliche Ich oder Selbst des Menschen beruhen [401]). Von Außen werde er uns zu Theil, sei er selber göttlich oder das Göttlichste in uns, heißt es, um seine Unabhängigkeit vom organischen Körper, nicht um ihn als eine zeitweise in uns übergehende Erweisung des allgemeinen Weltgeistes zu bezeichnen, — eine Annahme, mit der nicht nur die ausdrücklichen, auf Individualität und Persönlichkeit des Geistes hinweisenden Bezeichnungen, sondern auch die ganze aristotelische, eine fortgehende Kontinuität des vermittelnden Denkens mit dem unmittelbar zu ergreifenden Abschluß im reinen Denken voraussetzende Wissenschaftslehre im offenbaren Widerspruch stehn [402]). Faßt aber Aristoteles den thätigen Geist als das wahre Ich oder Selbst des Menschen und legt er ihm Ewigkeit bei, so muß er auch von Unsterblichkeit desselben sich überzeugt gehalten, nicht blos im Anschluß an den Volksglauben in populären Schriften, wie im Dialog Eudemus, sie gelten gelassen haben [403]). Auch schließt er

---

401) ib. c. 5 ... *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ . . . καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.* c. 7. 431, 14 *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει . . . διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* vgl. c. 8. 432, 8. de Sensu 1. 449, b, 30. Das *διανοεῖσθαι* wird I, 4. 408, b, 25 dem *νοῦς* abgesprochen. vgl. Polit. I, 5. 1154, b, 8. — Eth. X, 7. 1178, 2 *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. κτλ.* vgl. IX, c. 4. 1166, 22. 8. 1068, b, 6.

402) de Gener. Anim. II, 3. 736, b, 27 *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* vgl. Metaph. XII, 9. 1075, 7. de An. III, 4. 429, 30. Eth. X, 7. . . *εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον κτλ.* vgl. m. Handb. III, 1. 107 ff.

403) Plut. consol. ad Apollon. c. 27. vgl. Cic. de Divinat. I, 25. Sext. Emp. adv. Math. IX, 20. Stellen wie Eth. III, 4. 1111, b, 22 (Eud. 1235, b, 3. M. Mor. I, 17. 1189, 5) *βούλησις* (im Unterschiede von

den leidentlichen Geist und damit Rückerinnerung an das in dessen Bewußtsein gefallenes, ausdrücklich von der Unsterblichkeit aus [404]), ohne freilich zu bestimmen, wie der selbstthätige Geist, abgelöst vom Körper, seiner Identität inne werden solle. Ohne Erinnerung an die vorangegangenen Zustände seiner Verkörperung könnte er nur den Erfolg seiner Selbstentwickelung ins Jenseits mit hinübernehmen, daran jedoch auch das Innewerden der Identität haften. Auch hier hat Aristoteles wohl eine Grenze der menschlichen Forschung anerkannt ([402]), ohne einen Glauben aufgeben zu wollen, der mit der Ueberzeugung von der Individualität der Wesenheiten, d. h. Kraftthätigkeiten, so genau zusammenhängt; und die wahre Wesenheit des Menschen war ihm doch jener reine, alle übrigen vom Organismus irgendwie abhängigen Funktionen beherrschende Geist. Wie freilich die Lebenskraft im Samen sich fortpflanzen und wie der ihm nicht räumlich einwohnende Geist mit den vom organischen Körper) abhängigen Funktionen zu einem persönlichen Wesen sich verbinden solle, hat Ar. nicht zu sagen gewußt; und wer hat nach ihm dies Räthsel gelöst?

6. Aber ist denn der persönliche Geist des Menschen blos denkend und nicht auch wollend? Das Wollen von ihm auszuschließen konnte Aristoteles um so weniger sich veranlaßt sehn, je entschiedener er von der Freiheit unsres Wollens und Handelns überzeugt war und je bestimmter er sie von der bloßen Willkür des animalischen Lebens sonderte [405]). Doch geht er in nähere Begriffserörterung der Freiheit nur in Bezug auf die Zurechnung

---

προαίρεσις) δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας, können gegen Voraussetzung des aristotelischen Glaubens an Unsterblichkeit nicht geltend gemacht werden; augenscheinlich beziehen sie sich auf Annahme ewiger Fortdauer des irdischen Lebens. Auch nicht die Aporien, Eth. I, 11, über die den Verstorbenen beizumessende Theilnahme an der Glückseligkeit, oder Stellen wie ib. IX, 8. 1169, 18. III, 12. 1117, b, 19.

404) de An. III, 5. 430, 22 *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ κτλ.* (401). Die Schwäche des Alters trifft nur die Organe, nicht den Geist, ib. I, 4. 408, b, 18.

405) s. m. Handb. III, 1. 104, 244.

unsrer Handlungen ein, ohne weder zu bestimmen, wie die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung damit bestehn solle, noch über ihre Grenzen und ihr Verhältniß zu der Bestimmtheit der individuellen Kraftthätigkeit sich auszusprechen. In ersterer Beziehung mochte er auf seine Sonderung der unbedingten Zweckursächlichkeit von der hypothetischen Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen zurückgehn und die Freiheit auf die sich selber die Zwecke setzenden Kraftthätigkeit des denkenden Ich zurückführen; in der andren Rücksicht dafür halten, daß die Sphäre der freien Selbstbestimmung durch die Grenzen der jeder individuellen Kraftthätigkeit zugewiesenen Selbstentwickelung bestimmt werde; denn nicht blos erkennt er die Schranken der bedingten Kraftthätigkeit des Geistes im Vergleich mit der unbedingten, schöpferischen der Gottheit, bestimmt an, sondern setzt auch zur vollendeten Sittlichkeit, d. h. zum Ergebniß freier Selbstbestimmung, schönes Naturell (εὐφυΐα) voraus [406]). Augenscheinlich nahm er an daß Freiheit der Selbstbestimmung in dem Maße sich bethätige, in welchem der selbstthätige Geist aus und durch sich selber, unabhängig von allem bloßen Vermögen und allen äußeren Impulsen, sich entwickele; die Tugend soll aus tugendhaften Handlungen, nicht umgekehrt diese aus jener hervorgehn, d. h. die unmittelbaren Selbstbestimmungen [407]) des Geistes sollen der Ausbildung der Tugend als Fertigkeit (ἕξις) vorangehn. Wie entschieden aber Aristoteles auch den Primat des thätigen Geistes (der reinen Vernunft) über das vermittelnde Denken (den leidentlichen Geist) und dieses über die organischen Funktionen anerkannte, so ließ er doch keinesweges die Wechselbeziehungen, die zwischen diesen verschiedenen Stufen des Seelenlebens statt finden, außer Acht und hat durch sorgfältige Erörterung derselben namentlich in seinen schönen Abhandlungen über das Gedächtniß und die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), sowie über das Traumleben, manche Erscheinungen aufgehellt.

7. Durch thatsächlich nachweisliche Unterscheidung der verschiede-

406) Eth. III, 7. 1114, b, 5. vgl. m. Handb. III, 1. 105 f. 245.
407) Eth. III, 7. 1114, 9.

nen Stufen der Entwickelung des Lebens und der Seele und durch genaue Beobachtungen der Erscheinungen auf je einer derselben, hat Ar. den Grund wie zu den biologischen Wissenschaften überhaupt, so auch zur Erfahrungsseelenlehre gelegt und die Unterscheidung dreier Seelenvermögen oder Seelenrichtungen, die neuerlich durch Herbart erschüttert, keineswegs schon aufgehoben oder ersetzt worden ist, wenigstens angebahnt[408]). Was er als den leidentlichen Geist, d. h. als vermittelndes Denken bezeichnet, ist auch ihm zufolge so abhängig vom Vorstellen, daß er, falls er Seelenlehre in unsrem Sinne des Wortes, statt Einleitung in eine allgemeine Biologie, hätte geben wollen, er diese letztere allgemeinere Bezeichnung ganz wohl sich hätte gefallen lassen können[409]). Das Wollen versucht auch er nicht aus dem Vorstellen oder Denken abzuleiten, führt es aber auf ein dem Menschen mit dem Thiere gemeinsames Vermögen, das der Strebung (ὄρεξις), zurück und bestimmt dasselbe näher als Begehrungsvermögen[410]). Es setzt ihm zufolge wiederum das Innewerden der Lust- und Unlustempfindungen voraus[411]). Dieses, d. h. das Gefühlsvermögen, soll alle verschiede-

408) vgl. m. Handb. III, 1. 130 ff.

409) de An. III, 10. 433, 9 . . εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα.

410) de An. III, 10. 433, 27 ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. vgl. de motu An. 6. 700, b, 15. Die Wahl wird auf ein Schlußverfahren zurückgeführt, Eth. VII, 5. 1147, 25. VI, c. 13. 1144, 31. de Motu c. 7. 707, 7. Außer der ἐπιθυμία und der βούλησις ordnet Ar. auch den platonischen θυμὸς der ὄρεξις unter, de Anim. II, 3. 414, b, 2. III, 9. 432, b, 6. c. 10. 433, 22. vgl. Metaph. XII, 7. 1072, 26. In ihrer Beziehung auf den νοῦς ist sie ihm eins der Principien der Handlungen, Eth. VI, 2. 1139, 17. ib. b, 4 διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις η ὄρεξις διανοητική. Vom Denken unterscheidet sie sich dadurch daß an die Stelle der Bejahung und Verneinung δίωξις und φυγὴ tritt, Eth. II. p. 1139, 21.

411) de Anim. II, 3. 414, b, 4. III, 7. 431, 10 καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. κτλ. vgl. Eth. VI, 2. 1139, 12. ib. X, 4. 1174, b, 29. de An. III, 11 pr.

nen Stufen des Sinnen- wie des Denklebens begleiten, so daß Art und Werth derselben durch Art und Werth der sie erzeugenden Thätigkeiten bestimmt werde, ohne jedoch mit ihnen, der Wahrnehmung oder dem Denken, schlechthin zusammenzufallen, und ebensowenig mit der Bewegung: vielmehr ist sie Abschluß jener [412]).

Gehen die Lustempfindungen aus der entsprechenden Thätigkeit nicht selber hervor, so hemmen sie dieselbe, statt sie zu fördern [413]). Setzen sie sich über den jedesmahligen Bereich der zu Grunde liegenden Thätigkeiten im Bewußtsein fest, so entstehn die von Vermögen und Fertigkeiten gesonderten Affekte [414]). An und für sich weder gut noch böse, sollen diese, nach einer einem verlorenen Buche entlehnten Aeußerung, richtig angewendet auch wieder zu einem Förderungsmittel der Tugend werden können [415]). Zu einer Gliederung und ins Einzelne gehenden Erörterung der Affekte scheint Aristoteles nicht gekommen zu sein [416]).

8. In der biologischen Richtung seiner Seelenlehre durfte Aristoteles auch die örtliche Bewegung nicht unberücksichtigt lassen. Er zeigt daß sie weder mit dem Ernährungs- noch mit dem Wahrnehmungsvermögen zusammenfalle, daß auch das Denkvermögen und der Geist, oder auch das Begehrungsvermögen nicht das unmittelbar Bewegende sei. Sie setzt eine auf Zwecke, ein Begehrtes, gerichtete Thätigkeit, sagt er, die Strebung voraus, sei es die des Sondernden (*κριτικὸν*) der Wahrnehmung oder die des Denkens [417]); denn in dem sondernden Vermögen sieht er, wie gesagt, ein Band zwischen Wahrnehmung und Denken; keins von beiden kann ohne dasselbe bestehn. Der Schwierigkeit einer triftigen Eintheilung der

---

412) Eth. X, 4 pr. c. 5 pr. p. 1175, b, 24. 1176, 15. Phys. Ausc. VII, 3. 247, 8. — Eth. X, 5. 1175, b, 30. — ib. c. 3.

413) Eth. X, 5. 1175, b, 1. VII, 13. 1153, 20.

414) Eth. II, 4.

415) Eth. II, 4. 1105, b, 28. — Seneca de ira, I, 17. vgl. Bernays in der angef. Abhandl. (29) S. 177 f. 200 f.

416) vgl. m. Handb. II, 2. 1531 ff. III, 1. 133 f.

417) de An. III, 9. 10. vgl. de Animal. motu 1. 6. 700, b, 17 Phys. VIII, 2. 253, 15.

verschiedenen Vermögen der Seele ist Ar. sehr wohl sich bewußt gewesen [418]).

9. Den Büchern von der Seele, in denen in Folge ihres zunächst physiologischen Zweckes, vielleicht auch mit Vorbehalt ausführlicherer Behandlung [419]), vom Vorstellen und Denken ohngleich weniger eingehend gehandelt wird als von den Sinnenfunktionen, kommen zur Ergänzung, in der Abhandlung über die Sinneswahrnehmungen und ihre Objekte, sowie in den damit zusammengehörigen, über Wachen und Schlafen, Gedächtniß und willkürliche Wiedererinnerung, Jugend und Alter, Ein- und Ausathmen, Leben und Tod, — Untersuchungen über theils den organischen Wesen gemeinsame, theils einzelnen Arten derselben eigenthümliche Funktionen, hinzu [420]). Im nächsten Anschluß an die Bücher von der Seele steht nächst der Abhandlung von der sinnlichen Wahrnehmung, die vom Gedächtniß und der Wiederinnerung. Ersteres wird auf das Vorstellungsvermögen, d. h. auf die Nachwirkung der sinnlichen Wahrnehmung (S. 517), und die in ihm stattfindende Reproduktion von Vorstellungen auf Wiedererneuerung der Bewegungen zurückgeführt. Es erstreckt sich auch auf Gedanken, sofern auch diesen Vorstellungen

---

418) de Anim. III, 9. 432, 22.

419) de An. III, 7. 431, b, 16 *ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.*

420) de Sensu et Sensib. c. 1 pr. u. 436, 11 *πρὸς δὲ τούτοις τὰ μὲν πάντων ἐστὶ τῶν μετεχόντων ζωῆς κοινά, τὰ δὲ τῶν ζῴων ἐνίοις. τυγχάνουσι δὲ τούτων τὰ μέγιστα τέτταρες οὖσαι συζυγίαι τὸν ἀριθμόν κτλ* b, 3 *πάντα γὰρ τὰ μὲν μετ' αἰσθήσεως συμβαίνει τὰ δὲ δι' αἰσθήσεως.* Zu dem letzteren gehören ohne Zweifel Gedächtniß und Wiedererinnerung, die in jenen vier Paaren nicht mit aufgezählt, aber unmittelbar an die Abhandlung über Schlaf u. s. w. angeknüpft werden, de Somno 1. 454, b, 8. Von dem letzten Paar wird vorzüglich in Bezug auf Lang- und Kurzlebigkeit gehandelt, ausführlichere Untersuchung über Leben und Tod aber wohl vorbehalten, de Long. et Brev. 1. 464. b, 32. Auch Gesundheit und Krankheit sollten in Betracht gezogen werden, ib. u. de Sensu et Sensib. c. 1. 436, 17, doch scheint Aristoteles zur Untersuchung darüber nicht gekommen zu sein, Alex. de Sensu 94.

und Bilder zu Grunde liegen[421]). Allen Thieren gemeinsam, soweit sie des Vorher und Nachher, d. h. der Zeitabfolge inne werden, erhebt es sich doch nur bei'm Menschen zur willkürlichen Wiedererinnerung, weil Ueberlegung, eine Art Schlußverfahren, dazu erforderlich. Wenn wir uns besinnen, so erneuern wir einige der früheren Bewegungen, bis zu derjenigen, welcher die gesuchte zu folgen pflegte, indem wir von einer solchen Vorstellung ausgehn, die dem Gesuchten ähnlich oder ihm entgegengesetzt, oder ihm, sei es räumlich oder zeitlich, nahe. Leicht zu erinnern ist daher was in fester Ordnung aufgefaßt ward und vorzüglich ist zur Wiedererinnerung die Zeitabfolge festzuhalten[422]). Unmittelbar an diese Abhandlung schließt sich die vom Schlaf und Traum an. Der Schlaf wird auf Ermüdung des Sinnenvermögens zurückgeführt, daher der Wechsel von Schlaf und Wachen den der sinnlichen Wahrnehmung theilhaften Wesen vorbehalten; aus der Hemmung der Sinnenthätigkeit im Schlafe und der dadurch erhöhten Thätigkeit des Vorstellungsvermögens werden die Traumerscheinungen abgeleitet, jedoch zugleich die Einwirkungen einzelner Sinnesaffektionen und die hin und wieder in den Schlafzustand eindringenden Momente der Ueberlegung in Betracht gezogen[423]). Mit großer Vorsicht erwägt Ar. die Annahme vorbedeutender Träume (Mantik). Er erkennt an daß sie Zeichen von Affektionen des Körpers sein können, die in dem bewegten wachen Zustande zum Bewußtsein nicht gelangen; ebenso daß die durch lebhafte Traumbilder hervorgerufene Richtung des Denkens zu Handlungen im Wachen führen möge; auch wohl daß Traumseher das ihre Angehörigen Betreffende hin und wieder voraussehen, weil die von diesen ausgehenden Bewegungen ihnen vertrauter seien. Von überschwänglichen, auf ferne

---

421) de Memor. 1. 450, 30 ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος κτλ. — ib. 450, 22.

422) ib. 2. 453, 5. vgl. hist. An. I, 1. 488, b, 24. — de Mem. 2. 451, b, 2. 453, b. — ib. b, 16. — 452, 1. — b, 7.

423) de Somniis 1. s. besonders p. 458, b, 9. 33. c. 3. 460, b, 32. 462, 18.

Ereignisse sich beziehenden Träumen aber ist er überzeugt, daß sie mit dem was geschehe, nur zufällig zusammentreffen und daß der beste Ausleger der Träume sei wer die Aehnlichkeiten leicht und sicher ergreife [424]).

2. Die Lehre von den organischen Wesen.

1. Wiewohl nur ein Theil der beabsichtigten Abhandlung über Leben und Tod zu Stande gekommen ist (von Jugend und Alter wollte er wahrscheinlich noch ausführlicher handeln), so lassen sich doch aus diesem Theile und aus Stellen in seinen zoologischen Schriften Aristoteles' Annahmen über den Gegenstand ziemlich vollständig herstellen. Ist die Seele, d. h. die Lebenskraft, die Form, oder vielmehr Entelechie, und die bewegende und Endursache des lebensfähigen, organischen Körpers, kann mithin die Seele nicht selber wiederum körperlich sein, jedoch ebensowenig des Körpers und zwar des ihrer besonderen Bestimmtheit angemessenen Körpers, entbehren [425]), pflanzt sie sich ferner durch Zeugung fort, so läßt sich zwar fragen welcher Stoff ihr zum Mittel der Fortpflanzung und ihrer Lebensfunktionen diene, nicht in welchem Stoffe sie selber aufgehe. Jene Fragen hat denn auch Ar. sich gestellt und nach dem damahligen Standpunkte der Naturwissenschaft zu beantworten gesucht. Das Seelenvermögen soll an einem andren und göttlicheren Stoffe Theil haben als die Elemente, und je nach seiner Würde auf den verschiedenen Stufen der thierischen Schöpfung an einem mehr oder weniger feinen, dem Saamen einwohnenden, ähnlich dem Elemente der Sterne, doch nicht Aether selber. Daher auch die dem Körper und seinen Theilen eingeborene (*σύμφυτος*) Lebenswärme oder Lebensluft, mit deren Verschwinden das Leben entweicht [426]):

---

424) de Divinat. 1. 462, b, 26. 463, 7. 21. 31. c. 2. 464, b, 5. Vgl. über die sogenannten *parva Naturalia* m. Handb. II, 2. 1189 ff.

425) de An. II, 1. 412, 15. de Vita 1. 467, b, 14 u. a. St. — de Anim. II, 1. 413, 4. de Generat. Anim. II, 3. 736, b, 22. 737, 7.

426) de Gener. An. II, 3. 737, b, 30. vgl. Mayer's aristotelische

sie soll im Herzen, oder in einem bei blutlosen Thieren diesem entsprechenden Organe ihren Sitz haben, und auch den Pflanzen nicht fehlen dürfen, als ein für Ernährung, gleichwie für Bewegung nothwendiges Werkzeug; jedoch auch nur ein von der Seele angewendetes Werkzeug sein. So betrachtet denn Ar. auch jedes lebende Wesen als einen Mikrokosmos [427]), in welchem jeder Theil dem Zwecke des Ganzen, der auf der Seele beruhe, als Werkzeug diene, und er ist durchgängig bestrebt die Zweckthätigkeit der Natur nachzuweisen und zu zeigen, welche Bestimmung jedes der Organe zur Erreichung der Lebenszwecke des Ganzen habe und wie dieser Bestimmung Form und Funktion der Organe, je nach der Verschiedenheit des Lebenszweckes des Thieres, in verschiedener Weise entspreche, wie die verschiedenen Organe einander gegenseitig unterstützen. Und damit ist er Urheber der vergleichenden Anatomie geworden, die er schon in seiner Thiergeschichte anwendet und demnächst in den Büchern von den Theilen, von der Erzeugung und der Bewegung der Thiere weiter durchführt. Zuerst will er für jede Gattung die Eigenschaften in Betracht ziehn, die allen ihr angehörigen Thieren zukommen und dann ihre Ursachen zu ermitteln bestrebt sein; denn von je einem Thiere für sich handeln, würde zu vielen Wiederholungen führen [428]), und die Beschreibung (in den Büchern von der Thiergeschichte) soll der aitiologischen Betrachtung vorangehn. Wir müssen uns begnügen seine allgemeinsten Annahmen über das organische Leben und die seiner Betrachtung zu Grunde liegenden Grundsätze kurz hervorzuheben.

2. Aristoteles unterscheidet gleichtheilige und ungleichtheilige Bestandtheile der organischen Körper, führt erstere, wie wir gesehn haben (S. 510), auf die Gegensätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen zurück und wiederum die ungleichtheiligen, d. h.

Thierkunde 409 ff. — de Vita et M. 4. 469, b, 8. de part. An. II, 3. 650, 2. c. 7. 652, 7. III, 5. 667, b, 26 u. a. St.

427) de part. An. I, 1. 640, b, 22. 642, 9. c. 5. 645, b, 14. Phys. VIII, 2. 252, b, 24 u. a. St.

428) de part. An. I, 5. 645, b, 1. 16. vgl. c. 4. 644, 34.

die Organe, auf gleichtheilige. Schon in den gleichtheiligen Stoffen erweist sich der Zweckbegriff wirksam, selbst in den Elementen; in höherem Grade in den Organen und ihren Bestimmungen. Ar. läßt das Verhältniß der gleichtheiligen Stoffe zu den ungleichtheiligen, den Organen, keineswegs außer Acht. Unter den gleichtheiligen Bestandtheilen, wie Blut, Gehirn, Fleisch, Knochen, Sehnen, Adern u. s. w.[429]), mußten Fleisch und Blut und das Analogon von beiden in den niederen Thierordnungen, vorzugsweise in Betracht gezogen werden; ersteres als Träger des allen Thieren gemeinsamen Tastsinnes, nicht selber Tastsinn[430]), letzteres als Nahrung für die festeren Bestandtheile; daher er denn auch das Herz als Bereitungsstätte des Blutes, für das Centralorgan der blutführenden Thiere hielt[431]) und ohne Einsicht in den Unterschied die Bestimmung und den Umlauf des venösen und arteriellen Blutes zu haben, unterscheidet er doch zwei Hauptblutgefäße, das große und die Aorta[432]), und gibt richtige Beschreibung mancher Adern[433]). Auf das Herz führt er auch die Vermittelung der Empfindung, Athmung und Bewegung zurück[434]). Zur Ermäßigung der Blutwärme sollte das aus den kalten Stoffen des Wassers nnd der Erde bestehende Gehirn dienen[435]), und den nicht blutführenden Thieren ein dem Herzen entsprechendes Centralorgan eignen, das gleich diesem zuerst sich bilde und zuletzt absterbe[436]). In der vergleichenden Beschreibung der

---

429) de part. An. II, 2—9.

430) ib. c. 8. de An. II, 11. 422, b, 19. 423, b, 1. III, 2. 426, b, 15 u. a. St.

431) de part. An. II, 1. 647, 24. b, 4. c. 3. 650, 33. c. 4. 651, 12. de Somno c. 3. 456, 34 u. s. w.

432) de part. An. III, 4. 666, b, 24. II, 4. 650, b, 17. hist. An. I, 16. 495, b, 6.

433) Ar. ll. ll. vgl. Philipson ὕλη ἀνθρωπίνη p. 28 und Franzius, z. s. Uebersetz. der B. von den Theilen d. Thiere 292, 31.

434) de part. An. II, 1 (431). de Respir. 20. 479, 1. de Somno 2. 456, 5. 15 u. s. w. vgl. Meyer a. a. O. 425 ff.

435) de part. An. II, 7. 652, 31. b, 22.

436) ib. III, 4. 666, 10. 20. 667, 32. de Vita 3. 468, b, 28.

verschiedenen Thiergattungen richtet Ar. sein Hauptaugenmerk auf die den Lebensthätigkeiten derselben nach Funktion und Form entsprechende Organe, ohne jedoch die Beschaffenheit der gleichtheiligen Bestandtheile außer Acht zu lassen. Er setzt eine stetig fortschreitende Reihenfolge der organischen Wesen vom Unvollkommneren zum Vollkommneren, von der Pflanze zum Menschen, voraus und sucht die Mittelstufen, namentlich zwischen den Pflanzen und den ausgebildeten Thieren nachzuweisen. So wie den Pflanzen das den Sinnenwesen unentbehrliche Innewerden der Mitte als Centralorgan fehle, so nimmt er an, sei es bei den unvollkommneren Thieren nur noch dem Vermögen nach vorhanden, so daß bei ihnen, wie bei den Pflanzen, ein das Leben nicht zerstörendes Zertheilen stattfinden könne [437]). Gleichwie Zoologie, scheint er die Pflanzenlehre zu bearbeiten beabsichtigt zu haben, jedoch nicht dazu gekommen zu sein. Nur vereinzelte Beobachtungen und Bemerkungen finden sich über das Pflanzenleben in seinen Werken zerstreut [438]). Sein treuer Schüler Theophrast ist hier ergänzend eingetreten.

4. War der Gesichtspunkt der zoologischen Schriften des Ar. der der vergleichenden Anatomie und Organologie, nicht der der Thierkunde im gewöhnlichen Sinne des Worts, so mußte die nach Thierklassen geordnete systematische Darstellung sehr zurücktreten. Er setzt eben vorläufige Kenntniß der von ihm angezogenen Thiere voraus und kommt dem Leser nicht durch Beschreibungen nach im voraus festgestellter Terminologie zu Hülfe. Doch hat er Eintheilung in Klassen, Gattungen und Arten keineswegs außer Acht gelassen, die schon in der zweiten Analytik angebahnte Lehre von den Eintheilungen in einem vielleicht nur nicht ganz durchgeführten einleitenden Abschnitt in Beziehung auf Zoologie erörtert, und die von ihm angebahnte Eintheilung des Thierreiches, wie J. B. Meyer

437) de Anim. II, 2. 413, b, 16 u. a. St.

438) de part. An. II, 10 u. a. St. in m. Handb. II, 2. 1247, 413. — Fr. Wimmer, phytologiae Aristotelicae fragmenta. vgl. m. Handb. 1236 ff. u. Zeller 354 ff.

gezeigt hat, in seinen verschiedenen zoologischen Schriften im Ganzen festgehalten, nicht ordnungslos bald aus dieser bald aus jener Klasse Thiere zur Vergleichung herangezogen [439]). Ohne Zweifel setzt Ar. eine von den Pflanzenthieren zum Menschen stetig aufsteigende Stufenfolge der Vollkommenheiten voraus, so daß die Stellung der Mittelglieder unsicher werde [440]), ohne jedoch zu fester Entscheidung über die maßgebenden Gesichtspunkte der Anordnung gelangt zu sein. Die bei Bienen und Ameisen unverkennbare höhere Entwickelung des Kunsttriebes z. B. rückt sie, die Insekten, über die Stufe vollkommner organisirter warmblütiger Thiere hinaus. Den Menschen, ohne ihn einer besonderen Gattung der lebendige Jungen gebärenden (ζῳοτοκοῦντα) einzuordnen, bezeichnet er als den vollkommensten derselben, dem das ganze Thierreich, gleichwie diesem die Pflanzenwelt, als Mittel zu dienen bestimmt sei [441]), hebt als Vorzüge seiner Organisation hervor: die Fülle, Reinheit und Wärme seines Blutes, die Größe seines Gehirns, das Ebenmaß seiner Glieder, seine aufrechte Stellung, den bestimmt in ihr ausgeprägten Unterschied des Rechts und Links u. s. w., die Feinheit seines Tastsinns, die Schärfe seines Unterscheidungsvermögens, die Vorrichtungen zum Sprachvermögen, die ihm durch die Hand, als Werkzeugs der Werkzeuge, verliehenen Mittel der Vertheidigung und der Kunstfertigkeit [442]). Nicht weil der Mensch das verständigste lebende Wesen ist, hat er Hände, sondern er hat Hände, weil er das verständigste der Wesen ist [443]). Und warum ist er das verständigste der Wesen? weil ihm der Geist einwohnt, kraft dessen er sich über den Bereich der Sinnenwelt hinaus, zum reinen Be-

439) Meyer a. a. O. 1 ff. — ib. 114 ff. vgl. m. Handb. 1188 ff. Zeller 431 ff. Ueber Eintheilung de part. An. I, 3.

440) hist. An. VIII, 1. 588, b, 4. de part. An. IV, 5. 678, 11.

441) Zeller S. 435, 3. — de gener. An. II, 4. 737, b, 26. hist. An. IX, 1. 608, b, 5. — Polit. I, 8. 1256, b, 15.

442) s. die Belegstellen in m. Handbuch S. 1331 ff. und bei Zeller S. 435 ff.

443) de part. An. IV, 10. 681, 15. ὄργανον ὀργάνων wird die Hand hier l. 21 und de Anim. III, 8. 432, 1 genannt.

griff, zu dem Ansich der Dinge erhebt[444]). Damit aber herrscht der Mensch über das ganze übrige Reich der lebenden Wesen; und gleichwie die Pflanzen den Zwecken der Thiere dienen, so die ganze Natur denen des Menschen[445]).

5. Der leitende Grundsatz wie in der Physik überhaupt, so in der Lehre von dem organischen Leben insbesondere, mußte dem Ar. der des Zweckbegriffes sein; spricht sich ja in der Form die Wesenheit, das wahre Was der Dinge aus, welches mit ihrem Zweck zusammenfällt. Das Einzelwesen pflanzt den ihm einwohnenden Typus der Gattung und Art fort; sein Lebensprincip ist der den Organismus seines Körpers gestaltende kraftthätige Begriff[446]). Er bedarf aber des dazu geeigneten und vorbereiteten Stoffes, und so darf der Naturforscher auch die wirkende oder physische Ursächlichkeit nicht außer Acht lassen[447]): die stoffliche und bewegende, woraus abgesehn von dem Zwecke, wofür er benutzt wird, die Qualität des Stoffes sich ableiten läßt. Nur wähne man nicht, die Ernährung, die ja immer eines bestimmten Maßes je nach dem zu ernährenden Wesen bedarf, sei lediglich Wirkung der Wärme, das Wachsthum der Pflanzen der Erfolg der Bewegung feuriger Stoffe nach Oben, erdiger nach Unten, die Verständigkeit des Menschen Wirkung der Hände[448]). Jedes Organ ist vielmehr von der Verrichtung abhängig, der es zu dienen hat, und die Verrichtung von dem Lebenszwecke des organischen Wesens, also von seiner Seele. Jene Mitursächlichkeit des Stoffes und der Bewegung kann daher nur dazu dienen theils die Entstehung des

---

444) de An. III, 4. 429, b, 10. vgl. Polit. ob. Anm. 441.

445) hist. An. IX, 1. 608, b, 5. de gen. An. II, 4. 737, b, 26. — Polit. I, 8. 1256, b, 15.

446) Metaph. VII, 7. 1032, b, 14. — de part. Anim. I, 1. 640, b, 28 ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως. ib. 639, b, 14. 641, 29. c. 5. 645, b, 14. de Anim. II, 4. 415, b, 7. u. a. St.

447) Phys. II, 9. 200, 32. vgl. de part. An. I, 5. 645, 21.

448) de An. II, 4. 416, 9. — ib. 441, b, 28. Anm. 443.

Materials zu erklären, dessen sich die Seele zur Bildung ihrer Organe bedient, theils Rechenschaft von den besonderen Bestimmtheiten zu geben, die sich aus dem Lebenszwecke des Wesens und der Bestimmung der ihm dienenden Organe nicht ableiten ließen[449]. Doch ließ Ar. dabei nicht außer Acht daß Formbestimmtheiten, die der Bestimmung der Organe nicht unmittelbar dienen, aus Rücksichten des Ebenmaßes und der Schönheit sich ableiten ließen[450]. Vor Allem ist Aristoteles daher bestrebt von dem Bedürfniß der der besonderen Thiergattung oder Art verliehenen Organe zur Erreichung ihrer Lebenszwecke, von der Uebereinstimmung der Form derselben mit den ihnen angewiesenen Funktionen, von dem Schutz der ihnen zu ihrer Sicherung zu Theil geworden ist, von den Wechselbeziehungen unter ihnen sich Rechenschaft zu geben[451]. Zunächst wohl in dieser Beziehung mahnt er Nichts im Bau der organischen Wesen für unwerth der Beachtung zu halten[452]. Auch die zwischen verschiedenen Bestandtheilen verschiedener Gattungen organischer Wesen stattfindende Analogie, wie zwischen Knochen und Gräten oder Knorpeln und Schaalen, zwischen Haaren und Federn oder Schuppen und Panzer, läßt er nicht außer Acht, und benutzt sie theils zur Unterscheidung der verschiedenen Thiergattungen, theils zur Nachweisung der unter ihnen stattfindenden Beziehungen[453].

6. Mit Bewunderung spricht Ar. von der Zweckthätigkeit der Natur, von der Wahl der einfachsten Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke, von ihrer Sparsamkeit, ihrer Fürsorge der Untauglichkeit

---

449) z. B. daraus, daß die Natur an ein bestimmtes Maß des Stoffes gebunden sei und denselben Stoff nicht an mehreren Stellen zugleich zu verwenden vermöge s. m. Handb. 1227, 608.

450) s. Zeller 353, 1.

451) vgl. m. Handb. 1319 ff. Zeller 377 ff. 399 ff.

452) de part. An. I, 5. 645, 4. 21.

453) Ueber den aristotelischen Begriff der Analogie s. Trendelenburgs hist. Beiträge I, 151 ff. u. Zeller 185, 2. Ueber die Anwendung desselben in der aristotelischen Zoologie, Meyer's aristotel. Thierkunde 103 f. 334 ff. u. Zeller 389 ff.

von Organen durch andre nebengeordnete oder durch Umbildung zuvorzukommen, von der Art wie sie die besseren Stoffe für die edleren, die schlechteren für die untergeordneten Körpertheile benutze, und wie sie jedem organischen Wesen nur die seinen Lebenszwecken dienenden Organe verleihe, nichts Ueberflüssiges thue [454]). Dieser teleologischen Auffassung der Natur widerspricht nicht, wenn er den wärmeren Thieren eine edlere Seele beimißt, oder den Verstand des Menschen auf die Wohlgemischtheit seines Centralorgans oder auch auf die Vollkommenheit seines Tastsinns zurückführt u. dgl. mehr; er schließt nur von der Wirkung auf die Ursache zurück, von der Vollkommenheit der Organe auf die Vollkommenheit der Seele, die sie sich ausgewirkt hat. Allerdings „soll die Seele nur so weit sich entwickeln können, als ihr Körper es verstattet, und der Körper nur so beschaffen sein, wie seine Seele ihn gebrauchen kann.“ Von einem fehlerhaften Cirkelschluß könnte hier nur die Rede sein [455]), wenn Ar. die beiden Faktoren als unabhängig von einander betrachtet hätte, nicht aber da er aufs entschiedenste die Seele als den Werkmeister des organischen Körpers bezeichnet.

7. Ist denn nun aber die Zweckursächlichkeit der Natur das letzte unbedingte Princip der Welt? bleibt für die göttliche Kausalität gar kein oder etwa nur so weit Raum, daß von ihr alle Bewegung ausgehe und sofern alles Bedingte dem Unbedingten, schlechthin Guten und Vollkommenen zustrebe? Ich muß hier von neuem gestehn nicht zu begreifen, wie ein solches Zustreben denkbar sein sollte, wenn nicht eine über die blos räumliche Bewegung hinausreichende Gemeinschaft des Bedingten mit dem Unbedingten vorausgesetzt würde. Nun weiß ich freilich keine bestimmte Erklärungen des Aristoteles über das Verhältniß der göttlichen zur Naturkausalität nachzuweisen und will kein Gewicht darauf legen, daß er letztere auch wohl eine dämonische nennt und von Gott und Natur zugleich aussagt, sie thäten Nichts vergeblich; aber woher die die

454) vgl. m. Hand. 1313 ff. Zeller 378 ff.

455) wie Zeller 379, 5 annimmt.

Arten und Gattungen auswirkenden und fortpflanzenden Entelechien? woher der dem Menschen verliehene abschließende Geist? Ich muß auch hier wiederum die Ueberzeugung aussprechen, daß Ar. als letzten Grund der Energien die göttlichen Gedanken betrachten mußte, so daß ihre Auswirkung in der Welt der Dinge der Mitursächlichkeit der dämonischen Natur überlassen geblieben wäre, deren Reich das des Ineinander von Kraftthätigkeit und Vermögen sein sollte.

8. Richten wir zum Abschluß dieses Abschnittes noch einmal unsren Blick auf die aristotelische Lehre von Vermögen und Kraftthätigkeit. Die Gottheit, obgleich der unerschöpfliche Quell inhaltreicher Gedanken, vermag diese in der Welt der Veränderungen nicht unmittelbar zu verwirklichen. Es bedarf dazu einer außer dem Bereich ihrer Vollkommenheit liegenden Bedingung der Verendlichung, wenn wir so sagen dürfen. Aristoteles bezeichnet diese Bedingung als das Vermögen, oder sagen wir lieber, Urvermögen, welches zwar nimmer für sich gewesen oder sein könne, aber der Möglichkeit alles unvollkommenen, bedingten, d. h. weltlichen Seins vorausgesetzt werden müsse. Nur mit den diesem eigenthümlichen Schranken (στέρησις) können die göttlichen Gedanken in die Welt der Erscheinungen, des Wechsels und der Veränderungen eingehn. Sowie aber das Vermögen all und jede seiner Bestimmtheiten der Einwirkung der Kraftthätigkeit verdankt, deren letzter Quell das göttliche Denken ist, so gewinnt es auch um so mehr Inhalt, je mehr diese es befruchtet hat. Daher die Stufenfolge der Vermögen vom Anorganischen an durch das Organische aller Arten bis zu den denkenden und selbstbestimmenden Wesen. Ueberall liegt dem Vermögen der Dinge und Wesen Kraftthätigkeit zu Grunde und bedingt ihre Bestimmtheit, ohne auf irgend einer Stufe die Schranken des Vermögens gänzlich zu übersteigen. Was die ursprüngliche Kraftthätigkeit im anorganischen Gebiete, wie in den Gegensätzen des Kalten und Warmen, Feuchten und Trocknen, der Elemente u. s. w. gewirkt hat, ist die Bestimmtheit für die vermittelst desselben zu

---

456) vgl. m. Handb. 1315 ff.

erreichenden Zwecke, die um so bestimmter hervortreten, je mehr sich's dem Organischen nähert. Im organischen Gebiete wirkt der aus der ursprünglichen Krafthätigkeit hervorgegangene Zweckbegriff unmittelbarer und hat zu einem den beabsichtigten Funktionen des entsprechenden Wesens geeigneten Lebensprincip sich erhoben, welches als Entelechie die vorbereiteten gleichtheiligen Stoffe für die ihm vorgezeichneten Zwecke benutzt. Die höhere Stufe der organischen Wesen setzt stets die niedere als ihre Vorlage voraus, und die jener eigenthümliche Entelechie beherrscht die in ihr mitwirkenden niederen Entelechien; so die denkende Seele zugleich die ernährende und sinnlich wahrnehmende, jedoch nicht ohne von diesen Rückwirkungen und Förderungen zu erfahren. Jedes Vermögen bewahrt die ihm ursprünglich verliehene Bestimmtheit gewissermaßen als latente Kraft, welche im unorganischen Gebiete durch Bewegung und die dadurch hervorgerufenen Wechselbeziehungen erweckt wird. Dem Vermögen der organischen Wesen soll der Trieb einwohnen, mit Hülfe der Bewegung, jedoch auch nur mit Hülfe derselben, das ihren Lebenszwecken Förderliche sich zu assimiliren und wiederum je nach der Stufe auf welcher sie stehn. Im Thiere wird dieser Naturtrieb zur Strebung oder Begehrung (ὄρεξις), und die Fähigkeit zu unterscheiden (das κριτικόν) ist die Bedingung der ihnen verliehenen sinnlichen Wahrnehmung, je nach dem Grade, in welchem diese sich in ihnen entwickeln soll. Bei'm Menschen steigert sich die Strebung zum Willen, dem Vermögen sich zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Impulsen zu entscheiden, und das sondernde Vermögen erhebt sich zum Denken. So ist denn schon das Sinnenvermögen des Menschen nicht mehr blos dienstbar seinen Lebensbedürfnissen; er will die Dinge um ihrer selbst wegen beachten [457]); der Mensch will erkennen und wird durch das ihm verliehene Denkvermögen und kraft seines Willens dazu in Stand gesetzt. Und doch würde er sein Ziel nicht erreichen, würde zum Ansichsein der Dinge sich nicht erheben können, wäre ihm nicht zum Abschluß der denkenden und wollenden Thätigkeit,

---

457) Metaph. I, 1 pr.

das unmittelbare Ergreifen durch den Geist und die von diesem ausgehende Richtung des Willens verliehen worden. So steht der Mensch zugleich innerhalb und außerhalb der Naturwesen; in ihm hat das Vermögen durch Steigerung der sondernden zur denkenden, der strebenden zur wollenden Fähigkeit seinen höchsten Grad erreicht; aber zu reiner Kraftthätigkeit erhebt er sich nur in den Momenten des unmittelbaren Ergreifens oder Schauens im Geiste. Daher auch die Unterscheidung seines durch den Organismus bedingten (passiven) und des von ihm unabhängigen rein kraftthätigen Denkens. So oft er zu letzterem gelangt, steht er in unmittelbarer Beziehung zum göttlichen Geiste. Ist daher letzterer der Grund aller Bestimmtheiten in der Naturwelt der Vermögen, die sich in ihr nach Maßgabe des in ihnen Angelegten entwickeln, mithin auch mittelbarer Grund alles Dessen was in ihr geschieht, so vermag er auch unmittelbar durch den im Menschen sich bethätigenden Geist darauf einzuwirken. In welcher Weise aber Gott als Vorsehung in die von ihm angelegte Naturordnung eingreifen solle, darüber fehlen uns alle näheren Bestimmungen [458]).

V.

Ethik und Politik.

1. Die Ethik.

1. In der praktischen Philosophie konnte Aristoteles dem Plato ohngleich enger sich anschließen als in der theoretischen. Doch treten auch hier die Verschiedenheiten der Richtungen sehr bestimmt

---

458) Rücksichtlich der weiteren Ausführung des in diesem Absatz kurz Hervorgehobenen und der Belegstellen dazu, muß ich mich auf m. Handbuch, besonders III, 1. 73 ff. 84 ff. 90 ff. 102 f. 114 ff. 128 f. 134 f. beziehen. Aus den Aporien der theophrastischen Metaphysik ersehen wir daß zu völliger Durchführung der Spitzen seiner Lehren Ar. nicht gekommen war; zugleich jedoch daß auch Theophrast den ἔξωθεν νοῦς als dem Menschen eingeboren betrachtete, s. folg. Abschn. Anm. 24.

hervor, und zwar sogleich von vorn herein. Während Plato Ethik und Dialektik aufs engste mit einander verknüpft, oder vielmehr erstere aus letzterer ableitet, löst Aristoteles die praktische Philosophie oder Politik von der theoretischen in Bezug auf Gegenstand und Methode ab. Jene soll nicht auf Erkenntniß des Unveränderlichen, Ewigen, sondern auf Einsicht in das im menschlichen Handeln Anzustrebende und Erreichbare gerichtet sein [459]), ihre allgemeinen Bestimmungen aus den konkreten sittlichen Anforderungen ableiten, daher sittliche Bildung und Erfahrung, oder Reife des sittlichen Bewußtseins vorauszusetzen haben [460]); d. h. sie soll vermittelst der konkreten sittlichen Anforderungen die Bestimmtheit der sittlichen Normen für die verschiedenen Sphären des menschlichen Handelns zur Bestimmtheit des Bewußtseins erheben. Wenn Ar. sie daher nicht als Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes bezeichnet wissen will, so stellt er damit keinesweges die Unbedingtheit der sittlichen Werthbestimmungen, sondern nur unser Vermögen in Abrede, das Allgemeine in Bezug auf dieselben so zu fassen, daß es in seinem Ansichsein zu sicherer und ausreichender Richtschnur für unser durch die Verschiedenheit und den Wechsel der Verhältnisse so sehr bedingtes Handeln dienen könnte. Ist auch der letzte Grund unsrer Handlungen im denkenden und selbstbestimmenden Geiste zu suchen, aus dem Ansich seiner Wesenheit (als *συμβεβηκότα καθ' αὑτά*) lassen sie sich nicht ableiten. Gleich in der Einleitung (I, 4) zeigt Ar. daß wir auch in der Idee des Guten eine solche Richtschnur nicht finden.

2. Jede unsrer Bestrebungen und Handlungen ist auf einen Zweck gerichtet und die Mannichfaltigkeit und Zusammengehörigkeit der besonderen Zwecke setzt einen sie bestimmenden Endzweck voraus.

---

459) Eth. I, 1. 1094, b, 11. c. 6. 1098, 26. II, 2. 1104, 1. VI, 3. 1139, b, 18. Metaph. VI, 1. 1026, 22. vgl. II, 3. Als Gegenstand der praktischen Wissenschaft wird Eth. I, 1. 1094, b, 7 *τἀνθρώπινον ἀγαθὸν* bezeichnet, oder auch *τὸ πρακτὸν ἀγαθόν* (c. 2. 1095, 16). Doch soll auch sie nicht lediglich dem Handeln dienen, Polit. III, 8 pr.

460) Eth. I, 2. 1095, b, 3 *ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων . . . . ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι κτλ.*

Zuerst also fragt sich, welcher ist der Endzweck aller unsrer Handlungen? Alle bezeichnen ihn als Erlangung der Glückseligkeit, weichen dann aber, je nach der Verschiedenheit ihrer Lebensrichtungen, in der Begriffsbestimmung derselben weit von einander ab. Je nachdem das bloße Sinnenleben, oder die handelnde oder die beschauliche (erkennende) Thätigkeit ihre Strebungen beherrscht, betrachten sie den Genuß, oder die praktische Wirksamkeit oder das Erkennen als Endzweck [461]), — wobei von den mancherlei aus der Zusammenfassung zweier oder aller drei Gesichtspunkte sich ergebenden Mischbegriffen abgesehen wird [462]). Daß Genuß oder Lust nicht ein des Menschen würdiger Zweck und praktische Wirksamkeit nicht, wenn auf Ehre oder Reichthum gerichtet und überhaupt nicht ohne genauere Bestimmung, Endzweck sein könne, ergibt sich sogleich bei näherer Betrachtung [463]) und die Prüfung der dritten Begriffsbestimmung des Endzwecks wird dem weiteren Fortschritt der Untersuchung vorbehalten [464]).

3. Der Endzweck setzt Selbstgenugsamkeit voraus, kann nicht wiederum selber Mittel zur Erreichung andrer Zwecke sein und muß sich aus der dem Menschen als solchem eigenthümlichen Thätigkeit ergeben [465]). So wird er denn als die schöne und vollen-

---

461) ib. 1094, 18. c. 2. 3.

462) ib, I, 2. 1095, 28.

463) c. 3. 1095, b, 19 *οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι . . . οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ κτλ.* Ueber den Reichthum als Zweck gesetzt, p. 1096, 5.

464) ib. 1096, 4 *τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικὸς (βίος), περὶ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπομένοις ποιησόμεθα,* im zehnten B.

465) I, 5. 1097, 33 *καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ.* b, 14 *τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι. ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν. κτλ.* Man sieht.

dete, d. h. tugendhafte, dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit und zwar während des ganzen in sich abgeschlossenen Lebens gefaßt, die Thätigkeit aber als Kraftthätigkeit, im Unterschiede von blos zuständlichem Sein, näher bestimmt [466]). Danach berichtigen und ergänzen sich die beiden vorher als unzureichend nachgewiesenen Bestimmungen des Begriffes der Glückseligkeit und bestätigt sich vorläufig diejenige welche sie auf den Begriff der Weisheit zurückführt. Sie besteht daher nicht in bloßem Wohlergehn (*εὐτυχία*) [467]) und kann nur durch freie Selstbestimmung, wenn auch nicht ohne Hülfe göttlicher Fügung und ohne unsre Wirksamkeit und Selbstentwickelung förderndе Güter, uns zu Theil werden. Erkennt Ar. einerseits das Bedürfniß der Begünstigung zur Erlangung der Glückseligkeit an, so andrerseits daß jene ihren Werth erst durch die Anwendung erhält, die wir davon machen [468]): sie sollen Dem wovon die Glückseligkeit abhängt, der tugendhaften Thätigkeit, nur zur Förderung und zu Werkzeugen dienen. Der

---

aus Magn. Mor. I, 2. 1084, 15 daß die Worte *συναριθμ. κτλ.* vom Verf. schon gelesen aber für der Erklärung bedürftig gehalten wurden. Ich möchte sie daher nicht mit Zeller (S. 471,1) für einen späteren Zusatz halten, vielmehr eine Unterscheidung annehmen zwischen *τέλος τέλειον*, welches aus einer Zusammenzählung von Gütern nicht entstehn kann, und dem im menschlichen Leben erreichbaren *τέλος*, welches der Erhöhung immer noch fähig ist, wie ja auch Ar. in den folgenden Aporien es betrachtet. Teichmanns Erklärung (die Einheit der aristotel. Eudämonie, im Buletin de la classe des sc. hist. philol. et polit. de l'Académie de St. Petersbourg XVI, 20. p. 305 ff.) kann ich ebensowenig wie Zeller für richtig halten. — c. 6. 1098, 3 *λείπεται δὴ πρακτική τις (ζωὴ) τοῦ λόγον ἔχοντος.* vgl. c. 3. 1095, b, 31.

466) I, 7. 1098, 15 . . *εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ.* vgl. c. 13 pr. Aehnlich in B. X.

467) VII, 14. 1153, b, 23. Polit. VII, 1. 1323, b, 26.

468) Eth. I, 11. 1101, 6 *εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.* vgl. X, 9. 1179, 1. Polit. VII, 13. 1332, 19. — Eth. I, 3. 1096, 1. I, 9. 1099, 31 u. a. St. — V, 2. 1129, b, 1. VI, 13. 1145, 2.

wahrhaft Gute wird auch Mißgeschick am besten zu tragen wissen[469]). Die Grenzbestimmungen eines in sich abgeschlossenen Lebens veranlassen (I, 11) zu Erörterungen, die weil auf unser gegenwärtiges Dasein beschränkt, zum Abschluß nicht gelangen können.

4. Der grundwesentliche Bestandtheil der Glückseligkeit ist die Tugend und zwar die der Eigenthümlichkeit der menschlichen Thätigkeit entsprechende Tugend. Unterscheiden wir nun das vernünftige und vernunftlose Seelenwesen, innerhalb des letzteren wiederum das auch den Pflanzen zukommende Ernährungsvermögen von den den Thieren eigenthümlichen Sinnen- und Begehrungsvermögen, und erkennen wir an, daß letzteres beim Menschen der Vernunft gemäß oder ihr entgegen zu wirken vermag: so ergibt sich eine zwiefache Thätigkeit der Vernunft, eine sie aus und durch sich selber entwickelnde und eine die Sinnlichkeit beherrschende. Letztere setzt erstere als ihr Regulativ voraus. Wir unterscheiden daher zwei Arten der Tugend, eine auf Selbstentwickelung der Vernunft gerichtete und eine die Sinnlichkeit versittlichende. Die erstere bezeichnen wir als dianoëtische, die andre als ethische Tugend, letztere so, in Beziehung auf Sitte und Gewöhnung, deren sie bedarf[470]). Die Tugenden, wenngleich natürlicher Anlage bedürftig, bestehen in keiner bloßen Naturbestimmtheit; der Besitz derselben geht nicht der Kraftthätigkeit voran, kann vielmehr aus dieser, d. h. aus den freien Selbstbestimmungen der Vernunft, erst hervorgehn[471]).

---

469) Eth. I, 8. 1098, b, 12. VII, 14. 1153, b, 16. c. 15. 1154, b, 11. I, 9. 1099, b, 27. Polit. VII, 1. 1323, 24. b, 40. — Eth. I, 11. 1100, b, 19.

470) Eth. I, 13. — ib. 1103, 2 . . *διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς.* vgl. II, 1. VI, 2 pr.

471) ib. II, 1. 1103, 23 *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.* vgl. VI, 13. 1144, b, 4. Polit. VII, 13. 1332, 38 *ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος.* Was hier zunächst von den ethischen Tugenden

Ueberhaupt besteht die Tugend weder in irgend einem Affekte, noch im bloßen Vermögen; sie muß vielmehr zur Fertigkeit geworden sein, und die ethische Tugend zur Fertigkeit in der Beherrschung der Affekte, die auf Vermögen (Anlagen) beruhen [472]).

5. Sofern nun Handlungen und Affekte, die wiederum durch Lust- oder Unlustempfindungen bedingt werden, ein Stetiges, Theilbares sind, rücksichtlich dessen ein Zuviel und Zuwenig, mithin auch ein Mittelmaß stattfindet, so besteht die ethische Tugend in der Verwirklichung dieses Mittelmaßes [473]), d. h. sie hat einerseits den Affekten, mithin auch den ihnen zu Grunde liegenden organischen Funktionen, die Spannkraft zu bewahren, deren sie als Werkzeuge für sittliche Zwecke bedürfen, andrerseits ein der Herrschaft der Vernunft sich entziehendes Uebermaß derselben zu beseitigen und das auf die Weise erreichte Mittelmaß in den Handlungen zu bethätigen. Jeder hat daher das ihm zuträgliche Mittelmaß in sich zu erzeugen und bedarf dazu der Ausbildung der richtig entscheidenden Vernunft [474]).

6. Das Wissen allein reicht zur Tugend nicht hin, wie ausführlich gegen Sokrates gezeigt wird; auch nicht die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Sittengesetz, sondern das Wissen um dasselbe (die Anerkennung der Unbedingtheit desselben) muß den Vorsatz um des Guten willen bestimmt und zu einer festen, fehllosen Handlungsweise geführt haben [475]). Ein grundwesentliches Erforderniß der Tugend ist mithin der Vorsatz (die Absicht), der sel-

---

gesagt wird, gilt auch von den dianoëtischen, die ja der *διδασκαλία* und *ἐμπειρία* bedürfen, Eth. II, 1 pr. X, 10, 1179, b, 20. vgl. Polit. VII, 7. — Eth. II, 1, 1103, ib. l. 31 *τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον κτλ.* b, 22 *διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις.*

472) Eth. II, 4. — ib. 1105, b, 25 *ἕξεις καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς.* l. 24 *δυνάμεις καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα.* 1106, 6 *διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν (αἱ ἀρεταί). κτλ.*

473) Eth. II, 2. 1104, b, 8. Phys. VII, 3. 247, 23 u. a. St. — Eth. II, 5. 1106, 26, b, 8.

474) ib. VI, 1. II, 2. 1103, b, 31.

der wiederum Freiheit des Willens voraussetzt. Entwickelung des Freiwilligen und der Absicht muß daher der Abhandlung von den Tugenden und zwar zunächst der von den ethischen Tugenden vorangehn. Die sittliche Würdigung unsrer Handlungen beruht ja auf der Voraussetzung ihrer Freiwilligkeit und Absicht. Zurechnung findet nicht statt, soweit unwiderstehliche Gewalt oder unverschuldeter Mangel des erforderlichen Wissens, deren beides sorgfältig näher bestimmt wird, die Handlung zur Folge hatte[476]). Die Absicht setzt Freiheit voraus, die auf das Gute oder was uns so erscheint, gerichtet, von der die Mittel betreffenden Wahl zu unterscheiden ist[477]). Von der Freiheit der Wahl ist zwar die einzelne Handlung abhängig, jedoch der einzelne Akt der Wahl darum noch keinesweges im Stande die eingewurzelte böse Richtung mit einem Schlage in Tugend zu verwandeln[478]); wenngleich die Tugend in

475) Eth. VI, 13. 1144, b, 17. c. 2. 1139, 31. VII, 5. 1146, b, 31. vgl. c. 3 pr. X, 10. 1179, b, 23. — II, 3. 1105, 28 *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.*

476) III, 1. 1109, b, 35 *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα*: jedoch soll nicht der Lustreiz für ein *βίαιον*, p. 1110, b, 9 gelten, und die unverschuldete *ἄγνοια* soll sich als solche durch *μεταμέλεια* bewähren und darf nicht die sittlichen Anforderungen (das *καθόλου*), sondern nur die *καθ' ἕκαστα* betreffen, *ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις* c. 2 pr. vgl. p. 1111, 18. c. 3. 1111, 24 sqq. c. 4, b, 9.

477) ib. III, 4. 1111, b, 19. 29 .. *ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν.* sie ist weder Begierde oder Zorn, noch Wollen oder Meinung. p. 1112, 1 *τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὔ.* c. 5. 1112, b, 34 *οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη.* 1113, 10 *καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.*

478) III, 7. 1113, b, 13 *τοῦτο (τὸ τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά) δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι.* vgl. 1114, b, 18. I, 12 pr. II, 3. 1105, 22. III, 5 (477). — III, 7. 1114, 9 *τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.*

sofern freier als die einzelne Handlung ist, in wiefern wir uns in jener des Princips der Handlungen selber mächtig erweisen [479]). Zugleich sind Grenzen der Freiheit in der ursprünglichen Bestimmtheit (des Ich) anzuerkennen [480]), d. h. es ist anzuerkennen daß die Selbstentwickelung des Ich, worauf die Freiheit beruhen muß, an die Grenzen der ihr zu Grunde liegenden individuellen Kraftthätigkeit gebunden ist.

6. Die zu seiner Zeit übliche Viertheilung der Tugenden war für Aristoteles' Abhandlung von den ethischen Tugenden theils zu weit (die Weisheit lag ja außer ihrem Bereiche), theils zu eng. Er mußte vielmehr auf Eintheilung der Triebe und der aus ihnen hervorgehenden Affekte zurückgehn. Wiewohl er die Eintheilung nicht vorangestellt hat und in dieser Beziehung eine Lücke auch in seiner Psychologie sich findet, so läßt sie sich doch aus der Sonderung der verschiedenen ethischen Tugenden einigermaßen ergänzen. Er unterscheidet augenscheinlich unmittelbare und mittelbare, oder ursprüngliche und abgeleitete Affekte. Jene machen sich zunächst im Muthe und der sinnlichen Begehrung geltend und sollen durch die Tugenden der Tapferkeit [481]) und Mäßigkeit [482]) versittlicht wer-

---

. . . οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.

479) III, 8. 1114, b, 30 οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς.

480) III, 7. 1114, b, 5 ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. καί ἐστιν εὐφυής, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν.

481) III, 9—12. ἀνδρεία als μεσότης περὶ θάρρη καὶ φόβους gefaßt. — c. 10. 1115, b, 12 τοῦ καλοῦ ἕνεκα· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. vgl. l. 20. — c. 11. 1116, b, 31 ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς. ib. 1116, 12 τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. Von der Tapferkeit im engeren Sinne des Worts wird ib. l. 17 ἡ πολιτικὴ unterschieden.

482) III, 13. 14. 15. Die σωφροσύνη zunächst auf den Tast- und Geschmacksinn bezogen p. 1118, 26. Die unsittlichen Extreme d. ἀκολασία

den. Sofern aber die Befriedigung der sinnlichen Begehrung der Mittel bedarf, entsteht der auf diese gerichtete mittelbare oder abgeleitete Affekt, der wiederum als solcher zu unabhängiger Gewalt gelangen kann. Auf sein richtiges Maß soll er durch die Tugend des Freigesinnten, Uneigennützigen, zurückgeführt werden[483]). Sind jedoch die zu verwendenden Mittel sehr großartig, so muß das richtige Maßhalten zugleich in der richtigen Verwendung der Sachen und in Angemessenheit der Art der Verwendung bestehn, und diese in Bezug auf die sie verwendende Person ermessen werden. Die Uneigennützigkeit oder Freigebigkeit geht dann in Großartigkeit über, die außer dem was zu jener Tugend erforderlich ist, noch Ausbildung des Sinnes für Harmonie voraussetzt[484]). Ein dritter unmittelbarer Affekt bezieht sich auf die Ehre als höchstes der äußeren Güter, und fordert zu seiner Versittlichung richtige Selbstschätzung. Unsittlich ist ebensowohl eine die verliehene Kraft verläugnende Geringschätzung seiner selber, wie die eitle Ueberschätzung[385]). Der Tugend der sittlichen Selbstschätzung schließt sich die den Zorneifer versittlichende an[486]). Der Erörterung dieser

---

und ἀναισθησία. — c. 5. ib. 1119, b, 15 διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ.

483) IV, 1. 2. 3 . . ἐπαινεῖται ὁ ἐλευθέριος . . . περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, μᾶλλον δ' ἐν τῇ δόσει. Unsittliche Extreme d. ἀσωτία und ἀνελευθερία.

484) IV, 4. 5. 6. — 4 ἡ μεγαλοπρέπεια . . ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει. c. 5. 1123, 4 οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπὴς ἀλλ' εἰς τὰ κοινά. l. 9 καὶ ἐν ἑκάστοις τὸ πρέπον (δαπανῶν). Unsittliche Extreme βαναυσία oder ἀπειροκαλία und μικροπρέπεια.

485) ib. c. 7. 8, 9. c. 7. 1123, b, 1 δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν . . . ὁ δὲ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὢν χαῦνος, . . ὁ δ' ἐλαττόνων ἢ ἄξιος μικρόψυχος. l. 17 ἡ δ' ἀξία λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθά. μέγιστον . . . δ' ἡ τιμή. — c. 10. Die Ehrliebe, die keine feststehende Bezeichnung im Griechischen gefunden hatte (p. 1128, b, 17), soll zur Großherzigkeit sich verhalten wie die Freigebigkeit zur Großartigkeit.

486) c. 11 πραότης δ' ἐστὶ μὲν μεσότης περὶ ὀργάς, jedoch πρὸς

auf das Eigenleben bezüglichen Affekte und Tugenden, folgt die Erwägung der das Leben in der Gemeinschaft betreffenden, sowie der der (inneren und äußeren) Wahrhaftigkeit, zunächst als einer nothwendigen Bedingung zur Versittlichung des Verkehrs und des Umgangs. Die Schaam will Aristoteles, sofern sie vorangegangene Unsittlichkeit voraussetze, als Tugend nicht gelten lassen, bezeichnet jedoch die Schaamlosigkeit als Unsittlichkeit [487]). Eudemus begreift sie zugleich mit der Nemesis, Freundschaft, Wahrheit und Anmuth unter dem Ausdruck affektartiger Mittelmaße (*μεσότητες παθητικαί*) zusammen [488]). Zu vollständiger Eintheilung der ethischen Tugenden ist unser Stagirit nicht gelangt. So vermißt man Berücksichtigung des Affekts des Mitleids (*ἔλεος*) und ausdrückliche Anerkennung des sittlichen Werthes des Wohlwollens (*εὔνοια*), obgleich jener in seiner Abhandlung über die Tragödie als allgemein menschlicher Affekt bezeichnet und dieses mehrfach, namentlich in der Abhandlung von der Freundschaft, als sittlich von ihm berücksichtigt wird [489]).

Daß nach Verschiedenheit der Reizbarkeit das Mittelmaß für verschiedene Individuen ein verschiedenes sein, mithin der richtigen Vernunft eines Jeden überlassen werden müsse das ihm angemessene zu bestimmen, übersieht Aristoteles keinesweges. Ebendarum ordnet er die ethischen Tugenden den dianoëtischen unter; er betrachtet jene nur als nothwendige Mittel zur Verwirklichung des

---

τὴν ἔλλειψεν ἀποκλίνουσα, ἀνώνυμος οὖσα. ἡ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν.

487) c. 15. — c. 12 Sittliches Verhalten im Umgang; Ar. bezeichnet es, einen eigenthümlichen Ausdruck vermissend, als *φιλία ἄνευ πάθους*. Fehlerhafte Extreme die *ἄρεσκοι* und *δύσκολοι* oder *δυσέριδες*. c. 13 Dem Wahrhaften (Eudemus nennt ihn, nach Vorgang des Ar., jedoch bestimmter, *αὐθέκαστος*) entgegengesetzt der *ἀλαζών* und der *εἴρων*. c. 14 die im Umgang Anmuthigen *εὐτράπελοι*, weder *βωμολόχοι* noch *φορτικοί*. p. 1128, 31 *ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτοῦ*, c. 15 *περὶ αἰδοῦς*.

488) Eudem. III, 7.

489) Poet. c. 6. — Eth. VIII, 2. 1155, b, 32 u. a. St. vgl. Polit. I, 6. 1255, 17.

sittlichen Endzwecks, nicht als Selbstzwecke, und spricht häufig und auf das entschiedenste aus, daß die Handlungen nur sittlich, wenn sie, wie wir sagen würden, aus sittlicher Gesinnung hervorgehn, d. h. das Gute und Schöne zum Bestimmungsgrund haben, frei von allen selbstischen Motiven. Sie sollen sich als wahrhaft sittlich dadurch bewähren, daß sie mit Freudigkeit vollbracht werden [490]), mithin so daß die widerstrebenden Impulse der Sinnlichkeit oder Ichheit und Selbheit durch die Freude an dem Endzwecke, gänzlich überwunden sind.

7. Die Gerechtigkeit sondert Aristoteles zugleich von den ethischen und dianoëtischen Tugenden und stellt sie in die Mitte von beiden. Auch auf sie leidet die Bestimmung des Mittelmaßes zwar Anwendung aber in der objektiven, d. h. in allgemeingültigerer, wenngleich auch nicht schlechthin allgemeingültiger Weise festzustellenden Form der Gleichheit. Einklang mit dem Gesetz setzt sie gleich den übrigen Tugenden voraus. Sie hat Gleichheit rücksichtlich aller Gegenstände zu bewirken, in Bezug auf welche Uebervortheilung statt finden kann. Da aber die Gleichheit einerseits erst festgestellt, andrerseits die festgestellte aufrecht erhalten werden soll, zerfällt sie in die austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit. Sofern die Austheilung nach Maßgabe der Befähigung der Person geschehen soll, verfährt jene nach geometrischer Proportion; sofern an Aufrechthaltung des Zugetheilten, sei es Eigenthum oder Wirkungssphäre, Alle gleich viel Anspruch haben, hat diese die arithmetische Proportion zur Richtschnur [491]). Kein Unrecht, kein Dienst soll

---

490) Eth. II, 3 (475). c. 11. 1117, 7. IV, 1. 1120, 24. c. 3 1121, b, 9. V, 1. V, 13. 1137, 21 u. a. St. — s. Anm. 487. Eth. III, 11. 1117, 7. — II, 2. 1104, b, 3. III, 12. 1117, b, 15. vgl. Anm. 507.

491) V, 1 sqq. — c. 9 .. *ἡ δικαιοσύνη μεσότης ἐστὶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς πρότερον ἀρεταῖς κτλ.* c. 5. 1130, b, 30 *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης* (der Gerechtigkeit im engeren Sinne) .. *ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας* .. *ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.* vgl. c. 6. 1131, 29. c. 7. 1131, b, 32. Polit. III, 9. 1280, 16.

unvergolten bleiben; doch fällt die Gerechtigkeit mit der Wiedervergeltung nicht zusammen[492]). Zur Wahrung der rein sittlichen Motive, wird das schlechthin und das im Staate Gerechte, das von Natur bestimmte ungeschriebene und das geschriebene Gesetz unterschieden; ferner als nothwendige Ergänzung der Gerechtigkeit die Billigkeit geltend gemacht[493]).

8. Die das Mittelmaß bestimmende richtige Vernunft setzt innere Selbstentwickelung dieser selber, d. h. die dianoëtischen Tugenden voraus. Die Wahl, das Princip der Handlung, empfängt ihren Zweck erst durch die Strebung und den Begriff, beruhet daher einerseits auf Geist und Denken; andrerseits auf sittlicher Fertigkeit; sie ist strebender Geist oder denkende Strebung[494]), d. h. zur Sittlichkeit der Handlung ist Wahrheit des Begriffes und Richtigkeit der ihm entsprechenden Strebung erforderlich. Die dianoëtische Tugend hat daher für die Wahrheit des zu verwirklichenden Begriffs und für Sittlichkeit der Strebung Sorge zu tragen; mithin beide Hauptrichtungen der Vernunft, die dem Unveränderlichen und die dem Veränderlichen zugewendete zu entwickeln und auszubilden. Ersterer gehören vorzugsweise die sittlichen Zweckbe-

---

492) c. 8. 1132, b, 31 *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.* vgl. 1132, 2.

493) c. 10. 1134, 24 *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.* ib. b, 18 *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν κτλ.* vgl. c. 12. 1136, b, 33. — c. 14 *τὸ ἐπιεικές.* p. 1137, b, 3 *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.*

494) Eth. VI, 1. — c. 2. 1139, 31 *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις.* — ib. b, 4 *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.* — ib. a, 23 *ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική.* l. 29 . . *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ (ἔργον) ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

griffe[495]), letzterer die Versittlichung der Strebungen an. Die Fertigkeit in der dem wahren Begriffe entsprechenden richtigen Strebung ist die Vernünftigkeit (*φρόνησις*); die zur Wahrheit des Begriffs erforderlichen Principien ergreift der Geist; er ergreift jedoch die Zweckbegriffe nicht unmittelbar in ihrer besonderen Bestimmtheit, sondern die ihnen zu Grunde liegenden einfachen Bestimmungen (*ὅρους*)[496]), und ist, obgleich unmittelbar ergreifend, doch der Entwickelung fähig und bedürftig[497]). So wie er einerseits die Entwickelung sowohl der Wissenschaft und Weisheit, wie der Vernünftigkeit und Kunst leitet, so wird andrerseits in dem Maße in welchem die Entwickelung dieser fortschreitet, sein Ergreifen der Principien sicherer und stetiger. Die Vernünftigkeit soll als eigentliches Organ des sittlichen Handelns zur Fertigkeit ausgebildet werden, unbeirrt durch Lust- und Unlustempfindungen, die sittlichen Anforderungen des Geistes aufzufassen und den Willen für Verwirklichung derselben zuzurichten[498]). Sie beschränkt sich nicht blos auf das Allgemeine, sondern muß auch das Einzelne (die Bestimmt-

---

495) ib. c. 2, 139, 5. vgl. l. 27 (494). — 1139, b, 12 *ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.*

496) c. 5. 1140, b, 4 *λείπεται ἄρα αὐτὴν* (*τὴν φρόνησιν*) *εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.* c. 13. 1144, b, 27 *ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν.* — c. 6. 1141, 7 .. *λείπεται τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* c. 12. 1143, 35 *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος,* auch der *καθ' ἕκαστα,* rücksichtlich deren Auffassung er der *αἴσθησις* verglichen wird, c. 12. 1142, b, 5. vgl. vorzüglich Trendelenburg in den Beiträgen II, 373 ff.

497) c. 2. 1139, 15 *ληπτέον ἄρ' ἑκατέρων τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου.* b, 12 (495).

498) c. 13. 1144, 7 *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.* l. 20 *τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως.* b, 23 *ὀρθὸς* (*λόγος*) *ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.* vgl. l. 27. vgl. Anm. 508.

heit der Verhältnisse) kennen, ist befehlend (*ἐπιτακτική*), nicht blos kritisch, wie die Einsicht[499]); steht in durchgängiger Wechselbeziehung mit der Tugend, d. h. mit der Fertigkeit des sittlichen Handelns in bestimmten Richtungen; sie soll zur inneren Einheit der als Naturanlagen trennbaren Tugenden werden[500]). Sie bedarf daher zu ihrer Sicherung und Unterstützung des schnellen und richtigen Treffens (der *εὐστοχία*), des Scharfsinns (*ἀγχίνοια*), der Geschicklichkeit (*δεινότης*) und der Maximen (*γνώμη*), unterscheidet sich jedoch von der Einsicht (*σύνεσις*) durch ihre verpflichtende Kraft[501]). Aber auch die Kunst und Wissenschaft sollen zu Tugenden werden[502]).

9. Der Tugend der Mäßigkeit verwandt ist die Enthaltsamkeit, sowie ihr Gegentheil dem Laster der Unmäßigkeit. Unenthaltsamkeit ist darum noch nicht Laster, weil die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der sittlichen Anforderungen in ihr nicht aufgehoben sondern nur durch zeitweises Uebergewicht der Lust- oder Unlustempfindungen verdunkelt wird. Unmäßig ist wer absichtlich und ohne Reue das Uebermaß der Lustempfindungen anstrebt, un-

---

499) c. 8. 1141, b, 14. 1142, 25. c. 12. 1143, 28. c. 11. 1143, 9. c. 13. 1144, 23.

500) c. 13. 1145, 1 *ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν (αἱ φυσικαὶ ἀρεταί).*

501) c. 10. 11. — p. 1143, 8.

502) ob. Anm. 495. c. 13. 1144, 5 *μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς (ἡ σοφία) τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα.* — Ich kann weder Prantl (über die dianoëtischen Tugenden der nikom. Ethik, München 1852) zugeben, daß nur die *σοφία* und *φρόνησις* als dianoëtische Tugenden bezeichnet würden, noch Zeller (S. 502, 2) daß Ar. überhaupt nicht die Absicht gehabt habe in der Ethik, als einem Theile der Politik, von den dianoëtischen Tugenden in ihrem Unterschiede von den ethischen zu handeln. So ausführlich wie die ethischen konnte er sie allerdings nicht in Erwägung ziehn; aber über die Grenzen letzterer geht er ja auch im zehnten Buche hinaus, gleichwie er in den Büchern von der Seele sich nicht scheut durch die Erörterungen über das Denken und den *νοῦς* weit über den zu Anfang aufgestellten Begriff der *ψυχή* hinauszugehn.

enthaltsam wer gegen seine Absicht ihnen unterliegt. Aehnlich muß der Mäßige die Begierden überwunden, sie der Vernunft unterworfen haben, während der Enthaltsame durch glückliche Naturanlage und Gunst der Verhältnisse der Gewalt der Begierden sich entzogen haben kann [503]). Der äußerste Grad der Unsittlichkeit ist die Verthierung und ihr entgegengesetzt die heroische Tugend [504]).

Tugend endlich ist auch die wahre sittliche Freundschaft und Liebe, und jede Annäherung an dieselbe, in dem Grade in welchem sie sich ihr nähert, ein Förderungsmittel der Tugend [505]). Ausführlich wird daher der Begriff der Freundschaft in ihrer dreifachen Form erörtert, jenachdem das Angenehme oder das Nützliche oder das Gute in ihr angestrebt wird [506]), mit durchgängiger Beziehung auf

---

503) ib. VII, 1 sqq. . . *τὸ μὲν ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν.* c. 9. 1151, 5 *ὅτι μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν. ἀλλά πῃ ἴσως.* c. 6. 1148, 6 *μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν τε ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων ... ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται.* vgl. l. 16. c. 9. 1151, 19. 23. b, 21. c. 9. 1151, 1 *βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ ἢ οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μέν, μὴ ἐμμένοντες δέ.* vgl. l. 25 ... *σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή.* c. 6. 1148. b, 5 *ἡ ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστίν.* c. 7. 1149, 24 *ὅτι δὲ καὶ ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν.* c. 8. 1150, 21 *ἀνάγκη τοῦτον (τὸν ἀκόλαστον) μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος.* vgl. l. 30. c. 9 pr. c. 11. 1151, b, 34 *ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.* p. 1152, 15 . . *καὶ ἑκὼν μὲν . . πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥστ' ἡμιπόνηρος.*

504) VII, c. 1 . . *πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετήν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν.* vgl. c. 6. 1148, b, 19. 1149, 19.

505) VIII, 1 ... *ἔστι γὰρ ἀρετή τις (ἡ φιλία) ἢ μετ' ἀρετῆς.* ib. 1155, 26 *καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. . . οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν.*

506) c. 3. 1155, b, 31 *τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ*

die ihr entsprechenden Verhältnisse im Staate. Während Plato in das innerste Wesen der Liebe sich vertieft, wendet sich Aristoteles, überall auf das Anwendbare gerichtet, zu möglichst vollständiger Erörterung der Verhältnisse, aber mit nicht minder reinem Sinn für den sittlichen Werth dieses Verhältnisses.

10. Womit die aristotelische Ethik beginnt, damit schließt sie auch, mit der Entwickelung des Begriffes der Glückseligkeit, die wiederum Erörterung des Begriffes der Lust, als eines Merkmals wie der erreichten Tugend, so der Glückseligkeit, voraussetzt. Mit Plato ist Aristoteles darin einverstanden daß die Lust weder Endzweck unsrer Bestrebungen noch schlechthin zu verwerfen sei. Er widerlegt die Lustlehre auch in der edleren Form, in welcher Eudoxus sie gefaßt hatte, und zugleich die unzureichende Kritik derselben, entfernt sich aber von Plato in der näheren Bestimmung des Wesens der Lust; sie besteht ihm nicht im Werden und der Bewegung, sondern ist ihm ein in sich Abgeschlossenes, das Werden und die Bewegung Abschließendes, — das Zeichen des erlangten Einklanges zwischen Leiden und Thätigkeit und um so edler, je höher die durch sie abgeschlossene Thätigkeit steht [507]).

ἐκείνου ἕνεκα ... εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν. κτλ. (vgl. Rhetor. I, 5. 1361, b, 26.) ib. b, 18 *δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον.* vgl. c. 3. 5. — c. 4 *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς.* vgl. c. 6 pr. 4. 1156, b, 12. c. 7. 1157, b, 33. c. 10. 1159, 34. In die näheren Entwickelungen dieser schönen Abhandlung tiefer einzugehn, muß ich mir hier versagen und mich begnügen auf m. Handbuch II, 2. 1467 ff. S. 1545 nnd auf Zeller's Ph. d. Gr. II, 2. 511 ff. zu verweisen.

507) X, 1. 2. — p. 1173, b, 19 *τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται.* — c. 3. 1174, 17 *ὅλον γάρ τί ἐστιν* (*ἡ ἡδονή*), *καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος.* b, 13 *ὅλον γάρ τι* (*ἡ ἡδονή*). vgl. VII, 12. 1152, b, 12. X, 4. 1174, b, 23 *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.* vgl. l. 31. — c. 5. 1175, 31 *μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακρι-*

Vermag nun der sittlich Strebende sein Endziel nur durch völlige Einstimmigkeit mit sich selber, im Einklang aller Strebungen des Seelenlebens zu erreichen, so daß er sich selber zum Maß der Sittlichkeit geworden, und ist dieser Einklang von der Herrschaft der richtigen Vernunft abhängig: so muß die Glückseligkeit, als der von uns anzustrebende Endzweck, auf der völligen, selbständigen und selbstthätigen Entwickelung des Geistes beruhen, der unser wahres Ich ist, und als Organ desselben die höchste und sich selber genugsamste Thätigkeit, die der Spähung oder Schauung (*θεωρία*) betrachtet werden. Ihre Ausbildung ist die Bedingung der Ausbildung aller ethischen oder praktischen Tugend. Doch soll die Vernünftigkeit, als Inbegriff der ethischen Tugenden, der Weisheit wiederum zur Vorstufe dienen[508]).

11. Verwirklicht sich nach Aristoteles das Gute durch innere Harmonie, d. h. durch Einklang aller unsrer Bestrebungen mit der richtigen Vernunft und dem an sich auf das Gute gerichteten Willen, so mußte er das Böse auf die Aufhebung dieser Harmonie, d. h. auf Zwiespalt zwischen den an sich vernunftlosen Trieben und der Vernunft zurückführen. Nicht die Sinnlichkeit an sich ist ihm das Böse; sie ist ja zugleich das nothwendige Mittel zur Verwirklichung der sittlichen Zwecke, und das vernunftlose Sinnenwesen

---

βοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες. vgl. ob. Anm. 490. — Ueber das Verhältniß der Erörterungen dieses B. zu denen B. VII, 12—15 s. m. Handbuch S. 1508 ff.

508) s. Anm. 465. X, 7. 1177, b, 33 . . *ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται (χρὴ) ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ . . . δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον.* vgl. a, 26. c. 7 pr. — ib. l. 19 *κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια . . . ἔτι δὲ συνεχεστάτη.* b. 1 *αὐταρκέστατος (ὁ σοφός).* vgl. b, 19. vgl. Anm. 502. — c. 8. 1178, 16 *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν. κατὰ τὴν φρόνησιν . . . ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη.* — 1178, b, 21 . . . *ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.* vgl. l. 26. c. 9. 1179, 25.

weder gut noch böse. Auch entwickelt sich nicht alles Böse aus dem Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Daß es auch in Selbstsucht, d. h. in der sich zum Zweck erhebenden Ichheit seinen Grund haben könne, läßt Aristoteles nicht außer Acht[509]). Nur der Endlichkeit, dem Ineinander von Kraftthätigkeit und Vermögen, nicht jener an sich, gehört das Böse an ([274]); und so mochte Ar. den letzten Grund desselben auf das Nichtseiende der Beraubung zurückführen, wiewohl er in der betreffenden Stelle ([299]) zunächst wohl das Uebel im Sinne hatte.

2. Die Politik.

Warum aber bezeichnet Ar. die praktische Philosophie als Politik und den Staat als früher wie den Einzelmenschen[510])? Weil er die Staatsgemeinschaft als vorhergesehene Bedingung der Entwickelung der auf das Handeln gerichteteten Geistesthätigkeiten betrachtete. Die für die Tugend erforderliche Gewöhnung, das Gute zu lieben und das Böse zu hassen, kann nur durch die von Geist und Ordnung durchdrungene, und durch Sitte und Gewohnheit befestigte Gesetzlichkeit des Staatslebens erreicht und gesichert werden: Sitte muß der Lehre vorangehn[511]). Mit Plato war er

---

509) IX, 4. 1166, b, 7 *διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς (οἱ φαῦλοι), καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν, ἄλλα δὲ βούλονται.* l. 14 *ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν.* — Eth. VII, 7. 1150, 1 *ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπῳ.* Polit. II, 5. 1263, b, 2 *τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν.* vgl. Eth. IX, 8 pr. und m. Handb. III, 1. 159 ff

510) Eth. I, 1, 1094, 27. b, 11 u. a. St. — Polit. I, 2. 1253, 1 *ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.* l. 25 *ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον η ἕκαστος, δῆλον.* vgl. l. 19. 27. p. 1252, b, 28 *ἡ δὴ (πόλις) πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας κτλ.*

511) Eth. X, 10. 1179, b, 23 *ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιεργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροα-*

daher überzeugt, daß Endzweck des Staates ein und derselbe mit dem des Einzellebens sein müsse[512]). Auch für die Ausbildung des Geistes soll der Staat Sorge tragen, durch und für Wissenschaft wie für Freiheit gegründet werden[513]). Nur konnte Ar. nicht zugeben daß die verschiedenen Vermögen oder Richtungen des Seelenlebens in entsprechenden gesonderten Ständen des Staates sich wiederfänden; ebensowenig eine die individuellen Bestimmtheiten und Verhältnisse aufhebende Einheit des Staates; daher auch nicht daß die Staatslenkung in gleicher Weise die verschiedenen Stände unbedingt zu beherrschen berufen sei, wie die richtige Vernunft die untergeordneten Vermögen. Er war überzeugt daß die wahre und der Verwirklichung fähige Einheit des Staates selbständige Ausbildung seiner Mitglieder voraussetze[514]). Diese sollen in dem Grade am Staate und seiner Verwaltung Theil haben, in welchem sie zur Förderung der Gemeinschaft für ein sittlich vollkommnes und selbständiges Leben beitragen; die auf Geschlecht, Freiheit und Reichthum gegründeten Ansprüche sollen keineswegs außer Acht

---

τοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. vgl. l. 29. p. 1180, 3 . . . καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον. l. 11. l. 21 ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. κτλ. Polit. VII, 15. 1334, b, 14.

512) Polit. VII, 1. 1323, b, 40 νῦν δ' ὑποκείσθω τοσοῦτον, ὅτι βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κεχωρηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων. vgl. c. 3. 1325, 31. III, 9. 1280, b, 39. II, 6. 1265, 32 βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως (ζῆν). ob. Anm. vgl. 515.

513) ib. VII, 3. 1325, b, 14. VIII, 3. 1338, 30. II, 11. 1273, 33.

514) II, 2—5. — c. 2. 1261, 14 πῶς δεῖ . . . μίαν εἶναι τὴν πόλιν πᾶσαν (οὐδὲν διώρισται) . . . καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται. l. 22 οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. vgl. b, 10. c. 5. 1263, b, 31. IV, 11. 1295, b, 25 βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα.

gelassen, jedoch jener Norm untergeordnet werden 515). Zunächst und wesentlich auf Entwickelung und Förderung der ethischen Tugenden gerichtet und auf Maßhalten angewiesen, soll der Staat auch für Ausbildung des Geistes, durch und für Wissenschaft gleichwie für Freiheit, Sorge tragen (513). Ar. warnt vor Förderung des zwischen Armen und Reichen stattfindenden Unterschiedes, warnt vor Verletzung des Gleichgewichtes unter den verschiedenen Klassen der Bürger, empfiehlt Mischung verschiedener Formen der Verfassung, und die Politie nicht als die beste unter den drei guten Verfassungen, Königthum, Aristokratie und Politie, sondern als eine solche die unter den damahligen Verhältnissen Griechenlands sich noch am ersten verwirklichen lasse. Indem er nämlich die Verschiedenheit der Verfassungen auf den Antheil zurückführt, welcher den verschiedenen Klassen der Bürger an den gemeinsamen Gütern und an der Verwaltung des Staates zugetheilt wird, gelangt er zu einer Zweitheilung durch Sonderung solcher Staaten, in welchen das Gemeinwohl und solchen in denen der Vortheil der Regierenden als Endzweck betrachtet wird, d. h. er unterscheidet, normale Verfassungen und Entartungen derselben (*παρεκβάσεις*). Die einen wie die andren gliedern sich dann wieder, je nachdem ein Einzelner herrscht, oder eine Minderheit oder die Gesammtheit der Bürger, so daß dem Königthume die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie, der Politie die Demokratie als Afterbild gegenübertritt 516). Die beste Verfassung

---

515) III, 12. 1283, 16 *διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι καὶ πλούσιοι κτλ.* c. 13. l. 24 *πρὸς μέντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφισβητοίησαν κτλ.* vgl. III, 9. 1280, 22. 1281, 2 *τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι . . . ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις.* vgl. c. 12. 1283, 37.

516) IV, 3. 1289, 27 sqq. vgl. VII, 8. 1328, 35. — III, 7. 1279, b, 30. 6. l. 17 *φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον,*

kann je nach der Bildungsstufe des Volkes oder wenn ein überragender Herrschergeist auftaucht[517]), aristokratisch oder monarchisch sein. Durchgängig den sittlichen Endzweck des Staates voranstellend, will Ar. untersuchen, wie weit derselbe nach Maßgabe der Bildungsstufe des Volkes und der äußeren Verhältnisse sich verwirklichen lasse. Es soll daher zuerst erwogen werden, welche die beste Verfassung sei, die wenn nicht gehindert durch äußere Verhältnisse, zu Stande kommen könne; und die beiden letzten Bücher, die unmittelbar auf die allgemeinen Erörterungen über den Begriff des Staates und der Staatsbürger, sowie über die Verfassungsformen (im dritten Buche) zu folgen bestimmt waren, handeln, von einem solchen Musterstaate, jedoch nur sehr theilweise, sei es daß Ar. zu völliger Durchführung nicht gekommen sei, oder Vieles sich verloren habe. Dann soll die nach Maßgabe der Mittel (*ἐκ τῶν ὑποκειμένων*) beste Staatsverfassung, darauf die bereits gegebene, aus den Verhältnissen hervorgegangene (*ἐξ ὑποθέσεως*) weniger gute, und endlich die allen Staaten vorzugsweise angemessene in Erwägung gezogen werden[518]). Die zweite Betrachtung wollte Ar.

ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν. — c. 7. IV, 2 pr. 1289, b, 9. c. 8. 1294, 10. Eth. IX, 12 pr. 1160, 35 *τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία.* In der Rhetorik werden I, 8. 1366, 4 nur vier Verfassungen aufgezählt, Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und Tyrannis.

517) IV, 7. 1293, b, 1 *ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* (B. VII u. VIII). Ueber das vollkommne Königthum III, 13. 1284, 3. 1284, b, 25. vgl. c. 17. 1288, 15. Ob oder wie weit Ar. in der Beschreibung des so vor allen übrigen hervorragenden Mannes, der *ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις* zur Alleinherrschaft berechtigt sei, den Alexander vor Augen gehabt, bleibt unentschieden. Nach V, 10. 1313, 3 erwartet er für Hellas kein Königthum mehr.

518) IV, 1. 1288, b, 21 *ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πολιτείαν τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι . . . πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν. ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ*

ohne Zweifel der ersten sogleich anschließen. Die dritte und vierte Betrachtung bezeichnet den Inhalt der demnächst folgenden Abhandlungen einerseits über die zwar fehlerhaften, jedoch bestehenden Verfassungen, andrerseits über die Politie, von der angenommen wird daß sie den meisten Staaten und Menschen, als Ersatz für die beste Verfassung, angemessen und erreichbar sei[519]). Ausführlich werden die wenngleich unvollkommnen, doch durch ihre Dauer und die Verhältnisse zu Recht bestehenden Verfassungen durchmustert, sie auf die ihnen eigenthümlichen Principien zurückgeführt, nach ihren Gradverschiedenheiten oder Arten, mit Berücksichtigung der je einer derselben zu Grunde liegenden besonderen Bestimmtheiten der Bevölkerung u. s. w. beschrieben, die je ihnen eignenden Staatsgewalten in Erwägung gezogen, die Ursachen der Veränderungen und des Untergangs derselben, sowie die Mittel ihrer Erhaltung ausgemittelt[520]). In letzterer Beziehung wird namentlich gezeigt, wie

---

τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον . . . . παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν κτλ. Ueber die W. τὴν ἐξ ὑποθέσεως vgl. Zeller 552, 4.

519) IV, 8. 1293, b, 33 ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας· εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας (vgl. c. 11. 1295, 31). 1294, 22 φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον κτλ. vgl. c. 9. — c. 11 τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων κτλ.; die Antwort ist, die best gemischte, c. 12. 1297, 6, und μέση πολιτεία, d. h. die sogenannte Politie.

520) Von dem Königthum und seinen verschiedenen Formen III, 13 (517) und 14—17. Von den fünf verschiedenen Arten der Demokratie und von der Oligarchie VI, 1 ff. vgl. IV, 4. 1291, b, 30; von den unvollkommnen (gemischten) Aristokratien IV, 7; von der Politie IV, 8—12. vgl. III, 7. 17; von der Tyrannis als der schlechtesten der Staatsformen (IV, 2. 1289, 38). IV, 10. vgl. III, 14. 1285, 16. Von den für die verschiedenen Verfassungen sich eignenden Gewalten IV, 14—16. vgl. VI, 8. 2. V, 9. Von

aus geringen Anfängen oft große Veränderungen hervorgehen[521]) und wie ihnen vorzüglich durch Maßhalten in der Anwendung der erlangten Gewalt, durch Uneigennützigkeit der Verwaltung und Unparteilichkeit der Rechtspflege, durch Sorge für das Wohlsein der Beherrschten, durch Fortschritt in der Bildung der Herrschenden vorgebeugt werden könne[522]). Aristoteles geht in ausführliche Erörterungen hierüber ein, weil er überzeugt ist, daß es besser sei Mängel und Schwächen im Staatsleben zu ertragen als durch unvorsichtige Neuerungen den Gehorsam gegen die Gesetze zu erschüttern, eingedenk daß das Gesetz seine Kraft durch die Sitte erhalte[523]). Gesetz aber, zeigt Aristoteles ausführlich gegen Plato, müsse den Staat beherrschen, nicht der mehr oder weniger von Leidenschaft beeinflußte Wille des Einzelnen oder des Volkes[524]). So sagt er, ohne die Nothwendigkeit der Verbesserung der Gesetze in Abrede stellen zu wollen, und rechtfertigt den Anspruch des Volkes, an der Gesetzgebung und der Controle (*εὐθύνη*) Theil zu nehmen[525]).

In der Politik des Aristoteles bewährt sich aufs herrlichste sein eminenter Sinn für die Bestimmtheit der Verhältnisse; das zu verwirklichende Gute (*τὸ πρακτὸν ἀγαθόν*), nicht die allgemeine Idee des Guten, hat er durchgängig vor Augen, und obwohl er den hohen sittlichen Zweck der Staatsgemeinschaft stets festhält, so läßt er doch die äußeren Bedingungen seiner Verwirklichung,

---

den Ursachen des Untergangs der verschiedenen Verfassungen V, 1—7. 10 und von den Mitteln ihrer Erhaltung V, 8. 9. 11. VI, 5—7.

521) V, 7. 1307, 40. c. 3. 1303, 20. vgl. c. 5. 6.

522) V, 9. 1309, b, 18. VI, 5. 1320, 2. — V, 8. 9. 10. 11. VI, 6. — vgl. IV, 12. 1296, b, 15. Das Maßhalten ist dem Ar. die häufig eingeschärfte Norm für das Staatsleben, wie für das sittliche Einzelleben, s. namentlich Polit. IV, 11. 1295, 35; und darin eben soll das Eigenthümliche seiner Politie bestehn.

523) II, 8. 1269, 12. vgl. VIII, 1 pr.

524) III, 10. 15. 16. 1287, 28. VI, 4. 1318, b, 39. Eth. V, 10, 1134, 35. — Pol. II, 8. 1268, b, 31.

525) III, 11. 13. 1283, 14. b, 33.

namentlich die Stufe, auf welcher das dem Staate angehörige Volk steht, keineswegs außer Acht, und empfiehlt in der Erörterung der Frage nach dem Maße der Berechtigung zur Theilnahme an der Leitung des Staates, neben den sittlich geistigen Vorzügen auch die Vorzüge der Geburt, des Vermögens und die Zahlverhältnisse in Anschlag zu bringen. Auch hier geht er von dem Gegebenen aus; aus und an ihm sollen die allgemeinen Bestimmungen entwickelt werden. Gleichwie daher seine Politik uns den großen Reichthum der griechischen Staatsformen veranschaulicht, die er im Laufe seiner Betrachtungen berücksichtigt, so ist sie uns zugleich ein Muster unbefangen umsichtiger Betrachtung der staatlichen Verhältnisse und könnte wohl, wenn unbefangen berücksichtigt, gegen unbesonnene Durchführung einseitiger Theorien warnen.

Wie die aristotelische Politik durch Erörterungen über das Hauswesen und seine Bestandtheile, über Sklaverei, Erwerb und Besitz einerseits, andrerseits durch Kritik vorangegangener Theorien und bestehender Verfassungen eingeleitet wird, müssen wir, gleichwie die weitere Durchführung der allgemeinen Bestimmungen, hier außer Acht lassen [526].

Die aristotelische Kunstlehre.

Nur anhangsweise können wir von der Kunstlehre des Aristoteles handeln. Wie bestimmt er auch in der oben erörterten Dreitheilung (S. 408 f.) ihr ein ihr eigenthümliches Gebiet angewiesen hatte, — zu systematischer Durchführung derselben ist er nicht gekommen und von dem einzigen Zweige der Kunstlehre, der Poesie, in deren ausführliche Entwickelung er eingegangen war, sind uns

526) Daß die beiden letzten Bücher der Politik umzustellen, jedoch nicht vollständig auf uns gekommen oder durchgeführt sind (s. über letzteren Punkt namentlich Zeller S. 579 ff.), darf jetzt als allgemein anerkannt betrachtet werden; streitig dagegen ist noch die von Spengel u. A. befürwortete Umstellung der Bücher V und VI; s. namentlich Zellers beachtenswerthe Gegengründe S. 521 ff. Anm. — Ueber die aristotelische Politik überhaupt s. außer Zeller 520 ff. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 342 ff.

leider nur Bruchstücke erhalten, die Abschnitte über das Epos und die Tragödie. Doch lassen sich auch so die Grundsätze einigermaßen ausmitteln, nach denen er diese Disciplin behandelt haben würde, wenn er dazu gekommen wäre. Sie hat mit den beiden andren Geistesrichtungen das vermittelnde Denken und Abschluß desselben durch unmittelbar vom Geiste zu ergreifende Bestimmungen gemein [527]). Ebenso ist sie gleich den beiden übrigen bestimmt das Wahre zu erreichen, unterscheidet sich aber gemeinsam mit der praktischen Richtung von der theoretischen darin, daß ihr Gebiet das des Veränderlichen ist und daß sie das ewige unveränderliche Sein nicht zu erkennen, das ihm an sich Zukommende aus der Wesenheit nicht abzuleiten vermag [528]). Gleichwie die praktische Philosophie wird auch sie die allgemeinen Bestimmungen aus konkreten Aeußerungen des unmittelbaren Bewußtseins des Geistes abzuleiten haben.

Und worin besteht die Wahrheit, der sie nachzutrachten hat? Ihr Ziel und ihre Form soll nicht die Qualität des Handelns (*εὐπραξία*), sondern das hervorzubringende Werk sein [529]). Dieses setzt Wahrheit des Begriffes voraus; die Kunst ist eine mit oder nach wahrem Begriff bildende Thätigkeit, ihr Werk schöner als die es erzeugende Thätigkeit [530]), sofern es Uebereinstimmung mit dem zu Grunde liegenden wahren Begriff voraussetzt. Nun soll alle Kunst auf den dem Menschen eigenthümlichen und mit seiner Lust

---

527) Eth. VI, 2. 1139, 35.

528) ib. 1139, 5. 27 . . . *τἀληθὲς καὶ ψεῦδος . . παντὸς διανοητικοῦ ἔργον.*

229) ib. 1139, b, 1 *αὕτη γὰρ (ἡ ἕνεκά του διάνοια) καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν, ἀλλ' οὐ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος κτλ.* vgl. c. 5 (530).

530) ib. c. 4. 1140, 20 *ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστι κτλ.* c. 5. 1140, b, 6 *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη.* I, 1 . . *ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.* vgl. Metaph. II, 1. 993, b, 20.

am Erkennen zusammenhängenden Nachahmungstriebe beruhen [531]); jedoch soll sie nachahmen, nicht wie die Geschichte, das Geschehende in seiner Abhängigkeit von mancherlei, ihm als solchem zufälligen Verhältnissen, sondern wie es nach Nothwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit geschehn müßte, und in dieser Beziehung die Kunst über der Geschichte stehn [532]). So also muß die Kunst durch Beobachtung der Erscheinung zur unmittelbaren Auffassung der zu Grunde liegenden Wesenheit sich erheben; namentlich im Portrait und nicht minder in der Tragödie [533]). Der Eintheilungsgrund für die näheren Bestimmungen ergibt sich ihm aus den drei Hauptunterschieden, auf die es bei der Nachahmung ankommt, zunächst in Bezug auf Poesie, doch in einer auch für die andren Künste anwendbaren Weise; und diese drei Unterschiede sind das Was nachzuahmen ist, das Wodurch, d. h. durch welche Mittel, und das Wie. Das Was der Nachbildung sind zunächst, wenn auch nicht ausschließlich die Sitten (Charaktere), Handlungen und Affekte; jedoch selbst Nachbildung von Thieren läßt Ar. gelten [534]). Dem Wie der Nachahmung soll, wie es scheint, ein ursprünglicher Sinn für Harmonie und

531) Poët. 1. 1447, 16. c. 2. 3. 4 pr. vgl. Phys. II, 8. 199, 15. — Poët. 4. 1448, b, 12. vgl. Rhet. I, 11. 1371, b, 4 *ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι οἷον τό τε μεμιμημένον κτλ.*

532) Poët. 9 .. *οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον . . . διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστιν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.* vgl. c. 25 pr.

533) ib. c. 15. 1454, b, 8. Die Komödie soll zwar weniger edle Charaktere als die Tragödie darstellen, c. 5 . . . *τὸ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.* sie soll jedoch der Schmähungen sich enthalten ib. 9. 1451, b, 11. c.' 5. 1149, b, 5. Eth. IV, 14. 1128, 34. vgl. Bernays im Rhein. Museum VIII, 570.

534) Poët. 1. 1447, 16. 27 . . *καὶ γὰρ οὗτοι διὰ τῶν σχηματιζομένων ῥυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.* vgl. c. 2 pr. u. c. 3. 1448, 24. — c. 4. 1448, b, 11.

Rhythmus zu Grunde liegen[535]); so wie auch Ar. in der von ihm kaum angedeuteten Begriffsbestimmung des Schönen als Haupterfordernisse Ordnung, Symmetrie und Abgeschlossenheit hervorhebt und im Unterschiede vom Guten es nicht auf die Handlungen (und was damit zusammenhängt) beschränkt, sondern zugleich auf das Unbewegte, zunächst der mathematischen Figuren, bezieht[536]). Entschiedenere Sonderung des Schönen vom Guten findet sich bei ihm nicht.

Als Wirkungen zunächst der Musik, jedoch sicherlich nicht mit Ausschluß andrer Kunstrichtungen, bezeichnet Aristoteles Spiel und Erholung, Versittlichung, geistige Beschäftigung, endlich Reinigung[537]). Er knüpft daran Betrachtungen über Maß und Art der Anwendung der Musik in der Erziehung und unterscheidet eine ethische, praktische (die Thatkraft fördernde) und enthusiastische Musikweise[538]). Es spricht sich darin die Ueberzeugung aus daß

535) Polit. VIII, 5. 1340, b. 17 *καί τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι.* vgl. α, 10. 32.

536) Metaph. XIII, 3. 1078, 36 *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον.* ib. 31 *τὸ μὲν (ἀγαθὸν) ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.*

537) Polit. VIII, 7. 1341, b, 36 *φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως . . . τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* c. 5. 1339, 15 *τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως . . . ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν . . . ἢ πρὸς διαγωγήν τε συμβάλλεται καὶ φρόνησιν;* Spengel S. 16 und Thurot, études sur Arist. 161, wollen *εὐφροσύνην* statt *φρόνησιν* lesen. Sollte *φρόνησις* nicht die Stelle der hier ausgelassenen *κάθαρσις* vertreten können, sofern zur Befestigung derselben Läuterung der Affekte dienen muß? Zeller faßt das Wort als Geschmacksbildung, 640, 4. — Selbst die bildende Kunst soll durch ihre *σχήματα* und *χρώματα* auf die *ἤθη*, wenn auch nur wenig einwirken, ib. 1340, 32, *οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν.* Daher sollen auch der Jugend nicht die Gemälde des Pauson, sondern die des Polygnot vorgeführt werden.

538) ib. c. 7. 1341, b, 32.

Musik, oder vielmehr Kunst überhaupt, in unser ganzes Geistesleben eingreifen solle. Wie er den Begriff der Reinigung gefaßt habe, läßt sich nur aus Dem schließen was er in Bezug auf enthusiastische Musik davon sagt; die ausdrückliche Erklärung, die in der Poëtik enthalten war, ist verloren gegangen [539]). Daß der Begriff auch in der Poësie, namentlich in der tragischen, Anwendung finden sollte, kann nicht zweifelhaft sein [540]). Mag Ar. bei Wahl des Ausdruckes zunächst die medicinische oder die in den Mysterien gebräuchliche Bedeutung des Wortes im Sinn gehabt haben, er hat unzweifelhaft Beruhigung oder Ausgleichung der Gemüthsbewegungen darunter verstanden, keine Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten; wird ja auch die Reinigung von der ethischen Wirkung bestimmt unterschieden. Es fragt sich nur, ob die durch die Kunst zu bewirkende Katharsis sich auf Entladung sollicitirter Affektionen, d. h. darauf sich beschränken solle, das leidenschaftliche Element in uns seine Lust büßen zu lassen [541]), oder ob sie auf eine Läuterung der Gefühls- oder Affektzustände überhaupt zu beziehn sei. Für letztere Auffassung spricht die Anwendung welche Ar. von dem Begriffe in der Lehre von der Tragödie macht;

---

539) c. 7. 6. — 7. 1342, 8. — 1341, b, 38 *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ Ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον.*

540) c. 7. 1342, 4 *ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.* Das letzte *καὶ* löscht Spengel.

541) wie Bernays will, in der häufiger angeführten Abhandlung über die Wirkung der Tragödie (92. 415) S. 164. 171. 176. Von den durch diese nach vielen Seiten hin anregende Untersuchung hervorgerufenen Schriften muß ich mich begnügen Spengels, über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* in den Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der Bayr. Akademie IX, 1 u. Bernays' Gegenbemerkungen im Rhein. Mus. XIV. 1859. S. 370 ff. anzuführen.

sie soll durch Erregung von Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher Gemüthsaffektionen bewirken; aber keinesweges blos durch quantitative Steigerung oder Minderung der Affekte, sondern zugleich durch Veredelung derselben. Es soll das blos Pathologische unsren Gefühlszuständen, und damit das Selbstische, durch die Mittel der tragischen Kunst abgestreift werden. Was Ar. von der Kunst überhaupt fordert, Erhebung des Gemüths in das Gebiet des Allgemeinen, oder sagen wir lieber, des Allgemeingültigen, soll auch durch die Tragödie[542]) und wohl nicht minder durch die Musik erreicht werden. Wie sich das aus den näheren Bestimmungen des Aristoteles über die tragische Kunst ergibt, haben Zeller wie ich in unsren ausführlicheren Arbeiten über die Philosophie des Aristoteles zu zeigen versucht. Auf sie muß ich auch rücksichtlich der weiteren aristotelischen Bestimmungen über das Drama und Epos zu verweisen mich hier begnügen[543]). Nur mag noch hervorgehoben werden, wie Ar. einerseits durch seine Dreitheilung und die nähere Bestimmung derselben das Gebiet des künstlerischen Bildens nicht nur von dem des Erkennens sondern auch von dem des sittlichen Handelns bestimmt sondert und daher nicht versucht sein konnte die Kunst als dienstbare Magd der Sittlichkeit zu betrachten und die Bestimmungen für jene aus den Normen dieser abzuleiten; andrerseits aber ihre Wirkungen doch wiederum auf das geistige Leben (die *διαγωγή*) und auf die Sitte, das Ethos, ausdehnte, und zwar letzteres nicht blos durch Veredelung der Gefühle (Katharsis) sondern auch durch Einwirkung auf den Charakter (Ethos im engeren Sinne des Wortes): ein Beweis, mit welcher Umsicht Ar. zugleich die verschiedenen Richtungen unsrer geistigen Thätigkeit, zu schärferer Auffassung je ihrer Eigenthümlichkeiten, zu sondern bestrebt war, und nichts desto weniger ihre gegenseitigen Wechselbeziehungen und die Einheit, von

542) Poët. 6. 1445, b, 24 . . . *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα (ἡ τραγῳδία) τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* vgl. Bernays a. a. O. S. 151. 195. Spengel 38.

543) Zeller S. 604 ff. m. Handb. III, 1. 156 ff.

der sie beseelt werden, im Auge behielt. Mag er auch nicht dazu gekommen sein, ihr Verhältniß zu dieser ihnen zu Grunde liegenden Einheit näher zu bestimmen, an Hinweisungen auf diese Einheit fehlt es bei ihm nicht.

Auf Aristoteles' gleichfalls bahnbrechende Theorie der Rhetorik muß ich mir versagen hier näher einzugehn[544]).

---

544) s. m. Handb. III, 1. 178 ff. Zeller 595 ff.

Die älteren Peripatetiker.

Wiewohl sie in die dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie schon hinüberreichen, schließen wir die Erörterung ihrer Lehren dem aristotelischen Lehrgebäude unmittelbar an, weil sie, wie nicht leicht eine andre philosophische Schule, das von dem Urheber begonnene Werk mit treuestem Eifer fortgeführt haben, wenngleich sie der Richtung ihrer Zeit sich nicht zu entziehn vermochten. Theophrast, Eudemus und, wie es heißt, auch Phanias waren gewissermaßen die ersten Erklärer der logischen und erstere beiden auch der physischen Hauptschriften des Aristoteles, theilweise auch seiner Ethik. Indem sie das Verständniß derselben zu erleichtern, hie und da das Vorgetragene zu ergänzen unternahmen, scheuten sie sich nicht in mehr oder weniger weitgreifenden Begriffsbestimmungen von ihm abzuweichen. Sie, gleichwie Heraklides aus dem Pontus, Aristoxenus, Dikäarchus, Klearchus u. A. führten zugleich seine historisch-kritischen und naturgeschichtlichen Untersuchungen weiter durch.

1. Wir gehen in unsrer kurzen Charakteristik von Eudemus dem Rhodier aus, der sich den aristotelischen Lehren am engsten angeschlossen zu haben scheint. In der Logik begnügte er sich, gleichwie Theophrast und größtentheils in Uebereinstimmung mit diesem, Fehlendes zu ergänzen, wie die Lehre von den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen, Andres deutlicher zu fassen; in der Physik, die auf seine eignen Vorträge dieser Disciplin hinzuweisen scheint [1]), folgte er dem Aristoteles, ohne erhebliche Abwei-

1) s. die von Zeller 699, 4 angeführte Stelle aus Simpl. in Phys.

chungen, Schritt für Schritt; nur das siebente Buch, weil wahrscheinlich eine für das Werk ursprünglich nicht bestimmte Abhandlung, ließ er außer Acht und faßte das Ganze, hie und da mit Abweichungen von der aristotelischen Anordnung in drei oder höchstens vier Bücher zusammen [2]). In den uns erhaltenen Büchern seiner Ethik tritt seine Eigenthümlichkeit bestimmter hervor; er begnügt sich nicht hier und da umzustellen und hin und wieder die aristotelische Tugendlehre zu ergänzen [3]), wie durch den Begriff der affektartigen Mittelmaße [4]), sondern versucht auch die Begriffe des Schönen und Guten, so wie ihre Zusammengehörigkeit (als *καλοκαγαθία*) näher zu bestimmen [5]) und das sittliche Bewußtsein dem Gottesbewußtsein, die Sittlichkeit der Frömmigkeit unterzuordnen, ja, auf unmittelbare Einwirkung der Gottheit nicht nur Wohlbegabtheit, Enthusiasmus und glückliches Treffen, sondern auch die Entscheidungen des Geistes und der Ueberlegung zurückzuführen [6]).

173, a. Wo er aber gelehrt habe, erfahren wir ebensowenig als irgend Näheres über seine Lebensverhältnisse. Mit Theophrast blieb er auch nach dem Tode des Meisters in freundschaftlichem Verkehr (Simpl. in Phys. 216. Schol. 404, b, 11). Nach sehr unverbürgter Angabe soll Ar. ihm seine metaphysischen Bücher anvertraut haben, Asclep. in Metaph. Schol. 519, b, 38.

2) s. über die Anordnung und Eigenthümlichkeiten der eudemischen Physik m. Handb. III, 1. S. 217—240. vgl. Zeller 699—704.

3) s. auch hier das Nähere in m. Handb. III, S. 241—248. II, 2. 1335 ff. passim und 1557 ff. u. bei Zeller S. 704—710.

4) Eth. Eudem. II, 7. vgl. m. Handb. II, 2. 1418 f. Anm. *μεσότητες παθητικαί.*

5) Eth. Eud. III, 9. VII, 15. 1248, b, 11. 1. 16. 1249, 7. 16. 24. b, 16.

6) ib. VII, 15. 1249, b, 6. 16 *ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, . . αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος. εἴ τις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη . . . καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ ὅρος ἄριστος, τὰ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου (ἀλόγου) μέρους τῆς ψυχῆς.* c. 14. 1247, 27 . . *οὗτος εὐτυχῶν τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν.* 1248, 18 *οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότε-*

Von andren Schriften des Eudemus erwähnen wir nur die historisch-mathematischen, die noch im späteren Alterthum für Geschichte der Mathematik als sicherste Quelle benutzt wurden.

2. Bei der Bezeichnung eines Nachfolgers scheint Aristoteles nur zwischen Eudemus und Theophrast aus Eresus auf Lesbos geschwankt zu haben. Indem er sich für letzteren entschied [7]), erkannte er den umfassenderen Geist und wahrscheinlich auch die höhere Lehrgabe desselben an. Nicht unwahrscheinlich daß Theophrast, mit Kallisthenes befreundet, dem Aristoteles schon während dessen Aufenthalt in Stagira nahe gestanden [8]); sehr gewiß daß beide Männer lange mit einander verbunden gewesen. Vom Vertrauen des Aristoteles zum Theophrast und der dankbaren Liebe dieses zu jenem, zeugen die Testamente beider. Letzterer war einige dreißig Jahre lang (v. 322 v. Chr. an) Haupt der Schule und erreichte ein hohes Alter, nach der mäßigsten Angabe, von 85 Jahren [9]). Seinen mit Säulenhallen, Häusern und Wandelbahnen versehenen Garten, mag er ihn von Aristoteles geerbt und durch die Freigebigkeit seines Freundes Demetrius Phalereus nur erweitert, oder mit Hülfe dieses ihn selber erworben haben, vermachte er der Schule und

---

ρον νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή . . . τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεός, καὶ πᾶν (ἂν ἐν Fritzsche) ἐκείνῳ (ἐκείνῃ). κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. κτλ. vgl. I, 1. 1214. 16. II, 8. 1225, 27 u. m. Handb. II, 2. 1561 ff. III, 1. 245 ff. und Zeller 704 ff.

7) Gellius XIII, 5 wo Eudemus statt Menedemus zu lesen ist.

8) Dem tragischen Schicksale des Kallisthenes hatte er einen Nachruf gewidmet, Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους, s. Cic. Tusc. III, 10. V, 9. Diog. V, 44. Ueber einen Besitz in Stagira verfügt sein Testament, Diog. V, 52 und wiederholt erwähnt Th. der Stadt und des Museums innerhalb derselben in seiner Pflanzengeschichte.

9) Diog. V, 58, bezeichnet nach Apollodor Ol. 123 (288—84) als Zeit seines Todes, ohne nähere Angabe des Jahres; als sein Lebensalter, wahrscheinlich nach derselben Autorität, 85 Jahre (Diog. 40).

zwar zunächst dem Lyko u. a. Schülern, zu gemeinsamen Besitz[10]). Von den Königen von Makedonien und Aegypten geehrt, hatte er sich nicht minder der Liebe des athenischen Volkes zu erfreuen, wie sich nicht erst bei seiner Bestattung kund gab, sondern schon gezeigt hatte als Agonis ihn der Asebie angeklagt. Möglich auch, daß die ihm zu Theil gewordene Gunst dazu beigetragen das Volk zur Zurücknahme des von Sophokles durchgesetzten, die Lehrfreiheit der Philosophen beschränkenden Gesetzes zu bestimmen[11]). Von der großen Anzahl der über die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft sich erstreckenden Schriften des Theophrast[12]) sind nur seine beiden Pflanzenwerke, auch sie nicht ganz vollständig, das wahrscheinlich seinem großen der Geschichte der Philosophie gewidmeten Werke über die Physiker angehörige Buch über die sinnliche Wahrnehmung, — eine großentheils historisch-kritische Ergänzung der aristotelischen gleichnamigen Schrift, — ferner größere und kleinere Abhandlungen, in sehr verwahrlostem Texte, das gleichfalls vielfach verderbte metaphysische Bruchstück, Auszüge aus seinen Charakteren, mögen sie als ein selbständiges Werk von ihm verfaßt worden, oder aus seinen ethischen Schriften von einem Späteren zusammengestellt sein[13]), und ein Buch über die Steine, auf uns gekommen. Auch die unter Aristoteles' Namen erhaltenen Abhandlungen von den untheilbaren Linien und über Xenophanes, Gorgias und Melissus, sind mit Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückzuführen und zwar letztere als Bestandtheil des vorher genannten großen historisch-philosophischen

10) Diog. 39. 52 f. Ueber Haus oder Garten in Athen verfügt zwar Aristoteles' schwerlich vollständig erhaltenes Testament nicht, jedoch über Aufstellung schon bestellter Statuen (ib. 15), die den Besitz eines Hauses in Athen voraussetzen möchten. Und wahrscheinlich auch sonst daß er auf eignem Grunde und Boden lehrte.

11) Diog. 37 u. A. — Id. 41. 37. vgl. Krische's Forschungen 338 und Zumpt über d. Bestand d. philosophischen Schulen in Athen 41 f.

12) Ueber die Verzeichnisse seiner Schriften s. Useners höchst gründliche Untersuchungen in dessen Analecta Theophrastea. Lips. 1858.

13) L. Petersen, Theophrasti characteres. vgl. m. Handbuch III, 360, 229.

Werkes [14]). Eine von Prof. Usener unternommene Bearbeitung und Sammlung der kleineren Schriften und Bruchstücke des Theophrast wird über manche jetzt noch dunkle Punkte seiner Lehre Licht verbreiten.

In seinen logischen Schriften [15]) scheint er meistens mit dem ihm befreundeten Eudemus zusammentreffend, der aristotelischen Lehre vom Urtheil (Theophrast in der Abhandlung über Bejahung und Verneinung, Eudemus in dem von der Rede — περὶ Λέξεως —) und dessen erster Analytik (in gleichnamigen Büchern), erläuternd, berichtigend und ergänzend sich angeschlossen zu haben. Beide Peripatetiker werden gewöhnlich entweder zusammen genannt oder doch der eine nicht mit bestimmtem Ausschluß des andren, so daß nicht häufig sich entscheiden läßt, was dem einen oder andren angehören möge. Ohne hier auf das Einzelne eingehn zu können, muß ich mich begnügen einige wenige ihr Verfahren bezeichnende Punkte hervorzuheben. Eudemus hatte geltend gemacht daß das Ist (die Copula) als Prädikat stehn könne, Theophrast eine zwiefache Art der Allgemeinheit in den allgemeinen Urtheilen unterschieden, je nachdem das Alle auf Erfahrung oder auf apodiktisch begrifflicher Einsicht beruhe, — eine Unterscheidung, die schon durch die aristotelische Sonderung des Gemeinsamen (κοινόν) und Allgemeinen (καθόλου) angebahnt war [16]). Beide, jedoch wird vorzugsweise Theophrast hier genannt, faßten den Begriff des Möglichen im formal analytischen Sinne als das sich nicht Widersprechende, und behaupteten die Umkehrbarkeit auch der allgemein verneinenden Möglichkeitsurtheile, welche Aristoteles geläugnet hatte [17]). Daher auch die Abkehr von Aristoteles' Bestimmungen über Schlüsse deren Prämissen von verschiedener Modalität, und ihr freilich ebenso-

---

14) Usener a. a. O. 25 ff. vgl. m. Handb. 291 f.

15) s. Prantl's Geschichte der Logik I, 347 ff. vgl. m. Handb. III, 257 ff. und Zeller 648 ff.

16) Schol. in Arist. 146, 24. — Alex. in Top. Schol. 266, b, 13.

17) Alex. in Anal. pr. Schol. 148, b, 29. 150, 37. 166, b, 14. 161, b, 31.

wenig stichhaltiger Versuch einer neuen Theorie. Sie setzen voraus, daß die Modalität des Schlußsatzes stets durch die der Modalität nach schwächere Prämisse bestimmt werde[18]). Auch darf wohl angeführt werden daß sie die zweite und dritte Schlußfigur für gleich vollkommne wie die erste hielten[19]), daher wohl nicht mehr, wie Aristoteles, die Gültigkeit derselben durch künstliche Reduktion auf entsprechende Modi der ersten Figur, sondern unmittelbar, nachwiesen. Ohngleich bedeutender war die Ergänzung der aristotelischen Analytik durch die Lehre von den hypothetischen Schlüssen, denen sie die disjunktiven einordneten, und zwei Arten der hypothetischen Schlüsse unterschieden, je nachdem in Annäherung an die kategorische Form beide Prämissen, mithin auch der Schlußsatz, hypothetisch seien, oder durch einen kategorischen Untersatz die Voraussetzung oder Folgerung entweder bestätigt oder aufgehoben werde, mit Anwendung auch auf die disjunktive Form[20]). Aus der Wissenschaftslehre (zweiten Analytik) und der Topik dieser Peripatetiker finden sich nur wenige vereinzelte Angaben[21]).

Ohngleich weiter scheint Theophrast in der allgemeinen Physik von Aristoteles und zugleich von Eudemus sich entfernt zu haben; zunächst in der Lehre von der Bewegung, von welcher er behauptete daß sie durch alle Kategorien, auch die der Relationen, sich hindurchziehe. — Zweifelnd sprach er sich über die Stetigkeit der Bewegung und die Untheilbarkeit ihres Endpunktes aus. Ferner unterschied er zwar mit Aristoteles die Bewegungen des Körpers und die daraus abzuleitenden Begehrungen und Affekte von den Thätigkeiten der Seele als solcher, wollte jedoch auch letztere als Bewegungen bezeichnen und scheint über das Verhältniß dieser höheren Bewegungen zu denen des Körpers unbestimmt sich

18) Id. ib. 158, b, 44. 162, b, 23. 166, 12.

19) Schol. bei Waitz, Organ. Arist. I, 45.

20) Alex. Schol. 184, b, 45. 184, 24. 178, b, 38. Ioh. Phil. 169, b, 30. vgl. 189, b, 16. 170, 30. 169, b, 40. 170, b, 3. Boëth de hypoth. syll. 606. Simpl. de Caelo 137.

21) s. m. Handbuch III, 277 ff. vgl. Zeller 276 ff.

erklärt zu haben [22]. Entschieden verwarf er die aristotelische Begriffsbestimmung des Raumes und war geneigt ihn als Ordnung und Lage der Körper gegen einander, zu fassen [23]. Eine Reihe von Bedenken machte er rücksichtlich des energetischen Geistes und seines Verhältnisses zu dem passiven Geiste geltend, bezweifelt jedoch nicht daß das von Außenkommen jenes nicht als ein Hinzukommen, sondern als ein schon in der Seele ursprünglich Enthaltensein zu fassen sei [24], — eine Bestätigung der von mir befürworteten Fassung des aristotelischen Begriffes. In den uns aufbehaltenen physischen Abhandlungen oder Bruchstücken zeigt sich genaue Auffassung der Erscheinungen und Rückgang auf aristotelische Principien zur Erklärung derselben, nicht ohne Hervorhebung mehr oder weniger bedeutender Zweifel; so namentlich in der Abhandlung über das Feuer [25].

Dieser Zweifelgeist macht sich aber vorzüglich in dem uns, nur leider in sehr verderbtem Texte, erhaltenem Buche der Metaphysik geltend. Theophrast erkennt zwar an, daß die letzten Gründe nicht im Gebiete der unaufhörlich wechselnden Erscheinungen, sondern in dem des Unbeweglichen, Unveränderlichen, Intelligibelen zu suchen seien, fragt jedoch nach dem beide Gebiete zusammenhaltenden Bande (συναφή). Im Mathematischen kann er, gleichwie Aristoteles, es nicht finden. Auch daß es in der Gottheit als unbewegtem Beweger zu suchen sei, erkennt er an und läßt sich gefallen daß dieser vermittelst des der Welt eingepflanzten Verlangens (nach dem Guten oder Vollkommnen) (durch ἔφεσις) bewege. Aber

---

22) s. m. Handb. 280 ff. vgl. Zeller 762 ff. — Simpl. in Phys. Schol. 357, b, 40. 399, 34. in Categ. Schol. 92, b, 21. — in Phys. ib. 331, 10. 410, b, 44. vgl. Themist. ib. 409, b, 7. 411, 6. — Simpl. ib. 409, 27.

23) Simpl. f. 149, b und Schol. 379, b, 35. vgl. Zeller 663 f.

24) Bei Themist. de An. 91 . . . ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον. vgl. Priscian. b. Philippson l. l. 246 ff. u. Zeller 677 ff.

25) s. m. Handb. III, 1. 293 ff. vgl. Zeller 666 ff.

woher die Verschiedenheit der Bewegungen in den kreisförmig bewegten Weltkörpern? und warum sollen sie nicht der Ruhe (des Princips), statt der Bewegung, nachstreben? warum nicht der edelsten Bewegung, der des Geistes? Warum auch ist das Streben des Sublunarischen nicht auf dieselbe (kreisförmige) Bewegung gerichtet? Und wie verhält sichs mit den Principien desselben? sollen sie gestaltlos und nur das Vermögen zur Gestaltung in sich tragend sein, oder gestaltet, oder sollen beiderlei Arten sich finden? Wie weit reicht ferner das (nach Zwecken) Geordnete? Und wie verhält sichs mit der Ruhe? ist sie blos Beraubung der Bewegung? Warum muß auch die Natur und die ganze Wesenheit des Alls in Gegensätzen sich bewegen? warum kann nicht Alles gut und einander ähnlich sein? In ähnlicher Weise macht Theophrast Bedenken in Bezug auf die Anwendung der Principien der Erkenntniß geltend. Er erkennt an daß die Wissenschaft einerseits auf das Jeglichem Eigenthümliche, die Wesenheit und das wahre Was gehe, andrerseits auf das Gemeinsame und Allgemeine; ebenso daß wir wie aus weiter Ferne erkennend, die am weitesten reichende Analogie zu Hülfe nehmen müssen, bezeichnet aber als das Schwierige die Auffindung der dem Gegenstande eigenthümlichen Weise der Erkenntniß, und die Bestimmung, bis wie weit und wovon man die Ursache zu suchen habe, im Sinnlichwahrnehmbaren wie im Intelligibelen. Fortgang ins Unendliche würde die Erkenntniß vereiteln. Von den sinnlichen Wahrnehmungen ausgehend können wir sie der (wirkenden) Ursache nach erkennen, nicht so, wenn wir zu dem Ersten und Höchsten fortschreiten. Zwar mag die unmittelbare Berührung des Geistes unsre Erkenntniß abschließen; wo aber sollen wir der Erkenntniß ihre Grenzen setzen? und wie weit die Voraussetzung verfolgen, daß Alles eines Zweckes wegen und Nichts vergeblich sei? da Manches aus dem Zusammentreffen der Verhältnisse oder andrer Nothwendigkeit sich ableiten läßt. Scheint ja auch das Gute selten zu sein und in Wenigem, dagegen eine große Masse des Uebels [26]). So hebt also Theophrast mit eindringlichem

---

26) s. m. Handb. ib. 325 ff. vgl. Zeller 654 ff. und zur Berichti-

Scharfsinn eine Anzahl ungelöster Probleme in den aristotelischen Lehren hervor, ohne, wie es scheint, an ihrer Lösung sich selber versucht zu haben.

Man sieht wohl wie er mehr kritischen als forschenden Geistes und mehr auf Erweiterung des Gebietes der Erfahrung als auf Erforschung der letzten Gründe gerichtet, diese in der Fassung sich anzueignen sucht, in welcher er sie im Lehrgebäude seines großen Meisters vorfand, mag persönliche Liebe und Vertrauen oder vielmehr die Ueberzeugung ihn bestimmt haben, unter den verschiedenen Versuchen bis zu den letzten Principien vorzudringen, sei der aristotelische, ohngeachtet der Bedenken, die auch er noch zurücklasse, der haltbarste.

Sein Verhältniß der Liebe zum Ar. tritt aufs entschiedenste in den beiden Pflanzenwerken hervor. Th. hatte aller Wahrscheinlichkeit nach eine Lücke des aristotelischen Lehrgebäudes auszufüllen; hätte sich in demselben schon eine ausgeführte Theorie über das Pflanzenleben vorgefunden, so würde Theophrast irgendwie sie berücksichtigt haben. Zum Muster bei dieser wahrscheinlich ersten wissenschaftlichen Bearbeitung der Botanik dient ihm die Zoologie des Aristoteles; er unterscheidet, gleichwie dieser, einen beschreibenden und einen begründenden Theil und entlehnt in letzterem seine Erklärungsgründe fast ausschließlich der Physik des Lehrers. Das Hauptverdienst beider Werke beruht auf der sorgfältigen Beobachtung und Beschreibung der Erscheinungen im Pflanzenreiche; sie gehen in die verschiedenen Hauptgesichtspunkte ein und erstrecken sich über einen bedeutenden Theil der damals bekannten Welt; die Nachrichten über die Eroberungszüge des Alexander, von denen Aristoteles nur noch geringe Kunde hatte, kamen ihm dabei zu statten [27]).

Theophrasts vorzugsweise auf das Thatsächliche gerichteter Sinn scheint sich auch in seinen ethischen Schriften bewährt zu ha-

---

gung des höchst verderbten Textes der theophrastischen Metaphysik, Useners vortreffliche Abhandlung im Rhein. Mus. v. J. 1861. S. 359—281 u. 312.

27) s. m. Handb. 298 ff. vgl. Zeller 669 ff.

ben [28]). Princip und Eintheilung entlehnte er auch hier dem Aristoteles; denn daß er mit gänzlicher Beseitigung der dianoëtischen Tugenden, nur die ethischen anerkannt habe, ist durchaus unerweislich [29]). Indem er Eintheilung und Charakteristik letzterer weiter durchführte, hielt er nicht nur die aristotelische Lehre von der ihnen zu Grunde liegenden und sie einheitlich zusammenhaltenden Vernünftigkeit (φρονήσις) fest, sondern betrachtete ebenso die Theorie als das höchste Gut oder den Endzweck des Lebens, mochte er auch den Begriff der Theorie mehr auf Erweiterung des thatsächlichen Wissens als auf Erforschung der letzten Gründe beziehn. Der von ihm ausgesprochenen Ueberzeugung ohngeachtet, daß alles Rechte und Schöne an sich anzustreben sei [30]), soll er das Ansehn der alten Schule gebrochen, die Tugend ihrer Würde beraubt und geläugnet haben, daß sie zur Glückseligkeit zureiche [31]). Ganz grundlos kann diese Beschuldigung schwerlich sein, da auch Cicero, sein warmer Verehrer, ihr zustimmt [32]). Wahrscheinlich fehlte es seinen Schriften an fester und scharfer Durchführung der ethischen Grundsätze und fand sich bei ihm eine zu weit gehende Berücksichtigung der äußeren Verhältnisse, unter denen gehandelt wird. Dazu mochte er in seiner Polemik gegen die Stoiker das Maß überschreiten und das Sittlichgute nicht scharf und bestimmt vom Nützlichen unterschieden haben. Zunächst ließ er sich wohl Schilderung der ins Gebiet der Sittlichkeit fallenden Zustände und Veranschaulichung derselben durch Beispiele aus der Geschichte und Beobachtung an-

---

28) s. m. Handb. 347 ff. u. Zeller 683 ff.

29) s. die von mir S. 361 f. u. von Zeller 691, 2 gegen solche Annahme geltend gemachten Gründe. — Auf diese Werke beziehe ich mich auch rücksichtlich dessen was über Erweiterung der Lehre von den ethischen Tugenden u. s. w. im Texte ausgesprochen wird.

30) Cic. de Leg. I, 13. Tusc. V, 9.

31) Cic. Tusc. V, 3. vgl. V, 26. Acad. II, 43. vgl. seine Behandlung der Frage: *εἰ δεῖ βοηθεῖν τῷ φίλῳ παρὰ τὸ δίκαιον, καὶ μέχρι πόσου καὶ ποῖα;* b. Gellius I, 3.

32) Cic. de Fin. V, 5. Acad. I, 9.

gelegen sein. Mehr als Aristoteles scheint er in die Lehre von den Affekten eingegangen zu sein, wie sich aus vereinzelten Angaben und aus einem Bruchstücke seiner musikalischen Theorie abnehmen läßt. Er hob hervor, wie Musik auf die Gemüthsbewegungen heftig einwirke, vorzüglich auf Affekte des Schmerzes, der Lust, wie des Enthusiasmus, und eine Erleichterung (*ἀπόλυσις*) des Belästigenden derselben hervorrufe [33]. Entsprechend den Politien des Aristoteles, hatte er eine Sammlung der Gesetze unternommen, aus der eine bedeutende Anzahl werthvoller Bruchstücke und Angaben auf uns gekommen ist. Zugleich hatte er mehr noch als Aristoteles auf den Wechsel und Wandel in den Staatsangelegenheiten und die dagegen zu ergreifenden Mittel sein Augenmerk gerichtet [34].

3. Entschiedene Abkehr von aristotelischen Grundlehren finden wir bei **Heraklides** dem Pontier, der, wenn auch Schüler des Plato, dem Aristoteles näher als diesem gestanden zu haben scheint [35], bei **Aristoxenus** dem Tarentiner und bei **Dikäarchus** aus Messene in Sicilien, wie rücksichtlich der beiden letzteren vorzüglich aus ihren Lehren von der Seele sich ergibt, rücksichtlich des Heraklides aus den ihm beigelegten Annahmen über letzte weder untheilbare noch qualitätslose stoffliche Urbestandtheile und von der Lichtnatur der Seele sich folgern läßt [36]. Obgleich ursprünglich

---

33) m. Handb. 356 f. — s. besonders was Porphyrius in Ptolemaei Harmon. b. Wallis Op. III, 241 ff. aus dem zweiten Buche des Theophrast von der Musik mittheilt, und vgl. m. Handb. 366 ff. u. Zeller S. 697.

34) Die Bücher von den Gesetzen hat Cicero (de Legg.) häufig vor Augen. Ob was er *de Fin.* V, 4 sagt: . . . *hoc* (Aristotele) *amplius Theophrastus* (docuit) *quae esset in republica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus essent moderandum utcunque res postularet*, auf jene oder andre Bücher zu beziehen sei, darüber sehen wir der Belehrung von Prof. Usener entgegen.

35) s. Müller, Fragm. hist. graec. II, 197 sqq. m. Handb. 374 ff. — Ich glaube diese Annahme auch gegen Zellers Autorität, S. 725, aufrecht halten zu können.

36) Außer den Monographien von Roulez und Deswert, s. Müller,

Pythagoreer, entfernte sich Aristoxenus[37]) in der Musik doch gänzlich von ihrer Zahlentheorie, baute seine neue Theorie auf scharfe Auffassung durch das Gehör und auf genaue Feststellung des Aufgefaßten durch verständige Einsicht (*διάνοια, σύνεσις*)[38]), und mehr Musiker als Philosoph, behauptete er, die Seele sei eine aus der Bewegung der verschiedenen Theile des Körpers hervorgehende Spannung, der aus einer Mehrheit von Tönen sich ergebenden Harmonie vergleichbar[39]). Dikäarchus[40]), ausgezeichnet durch geographische, historische und politische Arbeiten, — in letzteren wahrscheinlich Urheber der Lehre von der Mischung der Staatsformen, wie wir sie bei Polybius und Cicero finden[41]), vertrat die Anforderungen des praktischen Lebens gegen die Behauptung des Aristoteles und Theophrast, nur durch die Theorie sei Glückseligkeit erreichbar[42]), und hatte ausführlich die Wesen-

---

fragm. historicor. Graecor. II, 107 ff. Sextus (Hyp. III, 32 adv. Math. X, 318) und Galen bezeichnen die Principien des Heraklides und Asklepiades als *ἀνάρμους ὄγκους* oder *ἄναρμα στοιχεῖα*. — Stob. Ecl. I, 52. 796 u. A.

37) s. G. L. Mahne, diatribe de Aristoxeno, Amstelod. 1793 u. Müller, fragm. hist. gr. II, 269 sqq. vgl. m. Handbuch 278 ff. u. Zeller 711 ff.

38) Cic. Tusc. I, 10 Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam animam esse dixit; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tanquam in cantu sonos.

39) s. d. Stt. aus Aristox. Harmonicor. elementa, Porphyr. in Ptol. Harm., Plutarch u. A. in m. Handb. 378 ff.

40) s. Osanns Beiträge zur römischen und griechischen Literaturgesch. II, 1 ff. und Müller l. l. 225 sqq. vgl. m. Handbuch 384 ff. und Zeller 718 ff.

41) Vorzüglich reichhaltig und geschätzt war sein *βίος τῆς Ἑλλάδος*. — Daß Dik. in seinem *Τριπολιτικὸς* die Mischung der Demokratie, Aristokratie und Monarchie als beste der Staatsformen empfohlen und Cicero vorzüglich, vielleicht auch Polyb. VI, 2 ff. ihm sich angeschlossen habe, weist Osann a. a. O. 8 ff. mit großer Wahrscheinlichkeit nach.

42) Cic. ad Attic. II, 16. vgl. VII, 3.

heit der Seele und ihre Fortdauer bestritten, erstere in drei korinthischen, letztere in drei lesbischen Büchern, — beide in dialogischer Form. Was man Seele nenne, behauptete er, sei die Mischung und der Einklang der vier Elemente, oder vielmehr der ihnen zu Grunde liegenden Gegensätze, des Warmen und Kalten, Trocknen und Flüssigen. Märchen- und wundersüchtig wie Heraklides, war Klearchus aus Soli; beider Bücher eine von Athenäus und andren Liebhabern pikanter Geschichtchen reichlich benutzte Fundgrube. Ohngleich ernster und kritischer verfuhren Phanias und Demetrius Phalereus in ihren historischen Schriften[43].

Strato von Lampsakus, Nachfolger des Theophrast und 18 Jahre lang Schulhaupt (von etwa 286 bis 268 v. Chr.), hatte ohne von der praktischen und historischen Seite der Philosophie gänzlich sich abzuwenden, vorzugsweise der Physik sich zugewendet[44]. Obgleich entschiedener Gegner der Atomistik, will er, ohne Hinzunahme irgend welcher hyperphysischer Principien, alle Erscheinungen aus der Natur selber ableiten und zwar aus den Wirkungen der Schwere und Bewegung. Auch als lebendiges Wesen wollte er die Welt nicht gefaßt wissen. Was man als göttliche Kraft bezeichnete, sollte auf die bewußtlos wirkende Natur übertragen werden[45]. Gegen die Atomiker machte er die unendliche Theilbarkeit des Stoffes geltend und die Undenkbarkeit eines die Welt umschließenden unendlichen leeren Raumes. Jedoch hielt er die Annahme leerer Zwischenräume innerhalb der Körper für

---

43) Cic. Tuscul. I, 10. vgl. c. 11. 18. 31 u. A.

44) de Stratone Lampsaceno scr. C. Nauwerck. Berol. 1836. Krische's Forschungen 349. vgl. m. Handb. 394 ff. und Zeller 728 ff. — Daß Str. sich auf Physik beschränkt und namentlich Ethik außer Acht gelassen habe, wie Cicero Acad. I, 9 behauptet (vgl. de Fin. V, 4), stimmt nicht mit dem Verzeichniß seiner 44 oder 46 Schriften, die sich über die verschiedenen Hauptgebiete der Philosophie erstreckten, aber für uns größtentheils leere Titel sind; fast nur aus seiner Physik wird wissenschaftlich Erhebliches angeführt.

45) Cic. Acad. II, 38. — Plut. adv. Colot. 14. — Cic. de nat. Deor. I, 13 extr. Seneca b. August. de civ. Dei VII, 1.

nothwendig zur Erklärung, wie Licht, Wärme und überhaupt Kraft die Körper zu durchdringen vermöge; nur sollten die Zwischenräume nicht schlechthin leer sein, sondern kontinuirlich mit Stoff wiederum erfüllt werden[46]). An die Stelle der Atome setzte er ursprüngliche Bestimmtheiten oder durch sich selber wirkende Kräfte, wir sehen nicht, ob oder wie von einander gesondert. Für solche ursprüngliche Beschaffenheiten oder Kräfte hielt er die Wärme und Kälte und führte auf ihren Gegensatz und beständigen Streit Naturerscheinungen, wie die des Gewitters und Erdbebens, zurück. Als Substrat der Kälte betrachtete er das Wasser[47]). Den ursprünglichen Gegensatz von Schwere und Leichtigkeit bestritt er und behauptete alle Körper hätten Schwere, bewegten sich zum Mittelpunkt; das minder Schwere würde von dem Schwereren nach Oben getrieben. Worauf er aber den Unterschied zurückführte, ob auf die Qualität der Stoffe, oder auf die in ihm befindlichen Zwischenräume, erfahren wir nicht; doch ist ersteres wahrscheinlicher als letzteres[48]). Die Stetigkeit der Bewegung suchte er aus dem Begriffe derselben abzuleiten, ohne Zurückführung derselben auf das Ausgedehnte, Körperliche. Er mußte die Bewegung, gleichwie Aristoteles, für ewig halten, jedoch ihren Bereich erweitern, wenn er behauptete, sie wirke ebensowohl in dem Woraus wie in dem Worin, in dem Vergehenden wie in dem Werdenden. Wodurch sie ihre Richtungen erhalten sollte, wird uns wiederum nicht gesagt. Für die

---

46) Sext. Emp. ad. Math. X, 155. — Stob. Ecl. I, 380. — Simpl. in Phys. Schol. 386, b, 11. vgl. ib. 381, 16. 38?, 15. b, 15. 330, 2.

47) Sext. Hypot. III, 32 *τὰς ποιότητας (εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν)*. Plut. de primo Frig. c. 9 *δυνάμεις*. Auch wird ein Buch des Str. *περὶ δυνάμεων* angeführt. — Stob. Ecl. I, 298. Seneca natur. Quaest. VI, 13 huius tale decretum est: frigidum et calidum semper in contraria abeunt et una esse non possunt: eo frigidum confluit, unde vis calida discessit, et invicem eot. — Plut. l. l.

48) Simpl. de Caelo Schol. 486, 5 .. *Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ Ἐπίκουρος πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν, τὰ ἧττον βαρέα ὑπ' ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφεῖλε τὴν γῆν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον κτλ.* vgl. Stob. Ecl. I, 349.

zunehmende Beschleunigung hatte er Beispiele angeführt [49]). Den Raum erklärte er für die stets Körperliches in sich begreifende und für jegliches geeignete Distanz, die Zeit für das Quantum der Thätigkeiten, indem er in ausführliche Kritik der aristotelischen Begriffsbestimmung einging [50]). Der Frage nach dem letzten Grunde entschlug er sich, und, überzeugt von der Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung, konnte er sich des Ausdrucks Zufall oder Ungefähr sicher nur bedienen, um die Unerforschlichkeit des letzten Grundes zu bezeichnen, oder auch daß das Wirkende als blind wirkende Naturkraft, nicht als lebendes Wesen, in der Weise der Stoiker, zu denken sei [51]). In seiner sensualistischen Seelenlehre entfernte Strato sich von Aristoteles, ohne mit den Epikureern oder auch mit Aristoxenus und Dikäarchus zusammenzutreffen. Die vernünftigen wie die vernunftlosen Seelenthätigkeiten führte er auf Bewegung zurück, jedoch jene auf die Selbstbewegung der Seele, diese auf eine durch die Sinne ihr mitgetheilte, und betrachtete diese beiden Bewegungen als in durchgängiger Wechselbeziehung miteinander begriffen, sofern einerseits die Seele Nichts denken könne was nicht früher wahrgenommen sei, andrerseits Wahrnehmung nicht ohne Denken statt finde. So betrachtete er auch die Seele, nicht den Leib als Sitz der Empfindung, beseitigte,

---

49) Simpl. in Phys. Schol. 389, 7. — Id. ib. 395, b, 11. — Id. 213, b. vgl. Schol. 404, 6.

50) Simpl. in Phys. Schol. 379, b, 33. — Id. ib. 394, b, 46. . τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσὸν εἶναι τίθεται (τὸν χρόνον). Sext. adv. Math. X, 176 . . χρόνον ὑπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως καὶ μονῆς. vgl. Hyp. III, 135. — Wenn Sextus (adv. Math. X, 155) sagt τοὺς μὲν χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον καταλήγειν κτλ., Simplicius dagegen a. a. O. διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, so ist jenes ἀμερὲς wohl als das abschließende Jetzt zu fassen.

51) Plut. adv. Col. 14 τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον. — τύχη wohl als Gegensatz der Zweckursächlichkeit zu fassen, die Strato allerdings ausgeschlossen hatte, vgl. Anm. 45.

die Unterscheidung einer sinnlichen und vernünftigen Seele; er betrachtete sie als eine einheitliche Kraft und wies ihr ihren Sitz im Gehirn zwischen den Augenbraunen an[52]). Daher erkannte er einen specifischen Unterschied zwischen thierischer und menschlicher Seele nicht an und bestritt die Unsterblichkeit derselben[53]).

Was von seinem Freunde Demetrius aus Phalerus und von seinen Nachfolgern Lyko, Aristo aus Keos und Andren berichtet wird, liegt außer dem Bereich theils dieser Geschichte überhaupt, theils der zweiten Periode derselben. Die weitere Erörterung der bei den älteren Peripatetikern vorwaltenden Theorien der Musik müssen wir der Geschichte dieses Zweiges der Wissenschaften überlassen.

---

52) Simpl. in Phys. f. 225 cf. Schol. 409, 32 . . *ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν . . . ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας, καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως.* Unterschieden werden *κινήσεις ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη* und *ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον . . . ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν.* vgl. Sext. adv. Math. VII, 350. Plut. de solertia Anim. c. 3 *ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει κτλ.* — Plut. de Plac. IV, 23. — ib. IV, 5 *τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσοφρύῳ.*

53) Epiphan. exp. Fid. 1090, a *πᾶν ζῷον ἔλεγε οὐ (νοῦ) δεκτικὸν εἶναι.* — Seine die platonische Beweisführung für Unsterblichkeit der Seele bestreitenden Argumente b. Olympiod. in Phaed. 150 f. 191.

Verbesserungen.

Seite 2. Zeile 23 von oben lies: der der neueren Zeit.

„ 13. Anm. 10. Z. 2 lies: τις für πς.

„ 14. Z. 1 von oben l. bewährte sei.

„ 14. Z. 3 v. ob. l. beruhe für beruhn.

„ 17. Z. 9 v. unten l. vor der für von der.

„ 21. Z. 1 v. ob. l. in ihm als ihrem.

„ 21. Z. 8 v. ob. l. ersterer zunächst da.

„ 23. Z. 4 v. unt. l. Giganten für Titanen.

„ 33. Anm. 43 l. φεῦγε für φεύγε.

„ 34. Z. 13 v. ob. l. Spruchweisheit für Sprachweisheit.

„ 37. soll die Ueberschrift Theognis heißen.

„ 38. Z. 2 v. unt. l. nicht unterschieden wird.

„ 48. Anm. 10. Z. 7 l. τρέφεσθαι für τρέφεσθα.

„ 49. Anm. 13 l. γῆν für γὴν.

„ 51. Anm. 9. Z. 2 v. unt. l. φυσιολόγων für φυσολόγων.

„ 52. Anm. 11. Z. 4 v. ob. l. Haym für Hagen.

„ 54. Z. 13 v. ob. l. weniger noch ohne.

„ 55. Anm. 21 l. πρώτης (ohne Punkt).

„ 55. Anm. 21. Z. 4 l. ὑπὸ für ὑπὶ.

„ 57. Anm. 6. Z. 3 l. χαλαρὸν für χαλαρον.

„ 59. Anm. 13. Z. 3 l. Censorin für Censoria.

„ 65. Z. 18. v. ob. ist statt 2 zu lesen 4 und so fort zu zählen.

„ 72. Anm. 51 zu Ende l. Rh. Mus. IX. für X.

„ 76. Z. 12 v. ob. l. den anaxagorischen Begriff.

„ 90. Anm. 34. Z. 3 l. σκιδνάμενον für σκιδνάμενου.

„ 90. Anm. 34. Z. 3 streiche die Punkte hinter κόσμον.

„ 90. Anm. 37. Z. 2 streiche den Punkt hinter ἐστίν.

„ 108. Anm. 25. Z. 1 l. ἂν für ἂ.

„ 108. Anm. 26. Z. 2 l. τις für τυς.

„ 108. Anm. 26. Z. 4 l. ἐστί für ἐστι.

„ 112. Anm. 35. Z. 5 l. μέν τ' für μὲν τ'.

„ 113. Z. 1 v. ob. zusammen zu wachsen.

„ 113. Z. 2 v. ob. l. die Dinge, für (die Dinge).

„ 118. Z. 9 v. ob. streiche „nicht nur".

„ 129. Anm. 122. Z. 3 l. weiß für schwarz.

„ 137. Anm. 30. Z. 2 l. ποιότητος für ποιότησος, u. ἐχουσῶν für ἐχούσων.

„ 137. Z. 10 v. ob. l. soll für sollen.

„ 138. Z. 16 v. ob. l. ihm für ihnen.

„ 141. Z. 14 v. ob. l. pseudodemokritischen für pseudodemokratischen.

„ 142. Anm. 56. Z. 3 l. ψυχὴν für φυχὴν.

„ 142. Anm. 56. Z. 4 l. ταὐτὸ für ταὐτὶ.

„ 142. Z. 4 v. unt. l. vorzuziehn [60]).

„ 144. Z. 6 v. ob. l. ihre für ihrer.

„ 144. Anm. 73. Z. 1 l. ἰδέαι für ἐδέαι.

„ 146. Z. 7 v. ob. l. soll [82]).

„ 146. Z. 9 v. ob. l. enthalten [83]).

„ 148. Z. 16 v. ob. l. ihr für ihm.

„ 149. soll in der Ueberschrift Atomiker stehn für Anatomiker.

„ 161. Z. 7 v. ob. l. Chalkidike für Chakidike.

„ 161. Z. 7 v. unt. l. gemachter für gemachten.

„ 163. Anm. 23. Z. 10 l. ἰσχύουσαν für ἰσχύουσαιν.

Seite 164. Z. 2 v. ob. l. wiederum [26]).
„ 164. Anm. 26. Z. 2 l. ἀνθρωπίναν für ἀνθριπίναν.
„ 168. Anm. 32. Z. 2 l. οὐρανὸν für αὐρανὸν.
„ 169. Anm. 35. Z. 2 l. 1091 für 1§91.
„ 185. Anm. 86. Z. 1 l. sagt nur: für sagt: nur.
„ 192. Z. 1 v. ob. l. sondern auch für und daß er.
„ 194. Anm. 7. Z. 1 l. der Vertreter für den Vertreter.
„ 196. Anm. 11. Z. 6 l. οὐδ' für οὐδ'.
„ 240. Z. 12 v. unt. l. dem für den.
„ 246. Z. 1 v. unt. l. eingewirkt für eigewirkt.
„ 252. Anm. 4. Z. 1 l. Panätius für Punätius.
„ 252. Anm. 8. Z. 3 l. καταλαμβάνεσθαι für καταλαμβάνεσθοι.
„ 254. Anm. 17 l. ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονας εἶναι.
„ 260. Anm. 8. Z. 3 l. jener für jenes.
„ 276. Z. 7 v. unt. l. sind oft für ist oft.
„ 276. Anm. 26. Z. 1 l. Der Menexenus statt Vom Menexenus.
„ 292. Anm. 63. Z. 5 l. συναγωγῶν für σοναγωγῶν.
„ 320. Z. 11 v. unt. l. unterschieden [166]).
„ 325. Z. 16 v. unt. l. und daher für und er.
„ 327. Anm. 182, Z. 1 l. Herbart für Herbert.
„ 328. Z. 10 l. Ethik und Physik für Ethik und Dialektik.
„ 342. Anm. 237. Z. 11 v. ob. l. zurückgeführt für zurückführend.
„ 348. Z. 9 v. u. l. vernünftigem und vernunftlosem, unsterblichem und sterblichem.
„ 351. Z. 7 v. unt. l. geliebt werde.
„ 386. Z. 9 v. unt. l. von der Vorstellung.
„ 391. Z. 3 v. unt. l. gerichteten für gerichtete.
„ 397. Z. 12 v. ob. l. empehlen [18]).
„ 400. Z. 13 v. unt. l. des das für der das.
„ 400. Z. 13 v. unt. l. Protreptikos für Protrektikos.
„ 406. Anm. 47. Z. 2 l. θεωρητικὴν für θεωρήτικην.
„ 408. Anm. 52. Z. 1 l. νοῦς statt νοὺς.
„ 422. Z. 10 v. ob. l. und ihr Verhältniß für auf ihr Verhältniß.
„ 425. Z. 10 v. ob. l. von einer Abhandlung für eine Abhandlung.
„ 425. Z. 14 ist enthält zu streichen.
„ 429. Z. 11 v. ob. l. ποιότητες für ποιότητος.
„ 430. Anm. 112. Z. 5 v. ob. l. τὸ ὄν für τὸ ἐν.
„ 451. Z. 2 v. unt. l. letzterem für letzterer.
„ 463. Die Ontologie füge hinzu a. Deduktion der Formalprincipien.
„ 466. l. in der Ueberschrift Formalprincipien für Formelprincipien.
„ 466. Z. 15 l. b für B. Z. 16 Die eigentliche Ontologie.
„ 489. Z. 1 v. ob. l. 3 für 1.
„ 521. Z. 8 v. ob. l. setzende für setzenden.
„ 529. Z. 3 v. ob. l. entsprechenden für entsprechende.
„ 529. Z. 12 v. unt. l. 3 für 4 u. so fort.
„ 536. l. VI. Ethik für V. Ethik.
„ 550. Anm. 503. Z. 12 v. ob. l. ὅτε f. ὄτε.
„ 556. Z. 11 v. ob. ist das Komma hinter handeln zu streichen.
„ 556. Anm. 518. Z. 3 v. ob. l. τυχεῖν für τυχεὶν.
„ 574. Anm. 26. Z. 2 l. S. 259 für S. 359.
„ 576. Anm. 34. Z. 3 l. essent für esset.

Bonn, Druck von Carl Georgi.